ICOANĂ. MĂRTURIE CREȘTINĂ. TOTALITARISM

Editori:
Vasile Stanciu
Cristian Sonea



Presa Universitară Clujeană

Icoană. Mărturie creștină. Totalitarism

Icoană. Mărturie creștină. Totalitarism

Editori:
Vasile Stanciu
Cristian Sonea

Presa Universitară Clujeană
2017

ISBN 978-606-37-0[illegible]-[illegible]

Responsabilitatea pentru conținutul studiilor aparține în totalitate autorilor.

Universitatea Babeş-Bolyai
Presa Universitară Clujeană
Director: Codruţa Săcelean
Str. Hasdeu, nr. 51
400371 Cluj-Napoca, România
Tel./fax: (+40)-264-597.401
E-mail: editura@editura.ubbcluj.ro
http://www.editura.ubbcluj.ro/

Cuvânt înainte

Cu ocazia „Anului omagial al sfintelor icoane, al iconarilor și al pictorilor bisericești și Anul comemorativ Justinian Patriarhul și al apărătorilor și mărturisitorilor Ortodoxiei în timpul comunismului", în România, la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității „Babeș-Bolyai", a avut loc în perioada 6-7 noiembrie 2017 conferința *Icoană. Mărturie creștină. Totalitarism.* În cadrul aceleiași conferințe, la propunerea Facultății de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Babeș-Bolyai" a acordat titlul de *Profesor Honoris Causa* domnului Dr. Jürgen Henkel, pastor și publicist de presă religioasă din Germania și paroh sub jurisdicția Bisericii Evanghelice din Bavaria. Din acest motiv, în paginile acestei colecții de studii vom găsi *Laudatio* alcătuit cu acest prilej.

Volumul în sine adună o selecție de comunicări susținute în cadrul simpozionului, grupate tematic sub conceptele teoretice care dau titlul conferinței, dar și o secțiune specială dedicată studiilor de muzicologie. Astfel, prima parte adună texte care tratează noțiunea de *Icoană.* Conceptele de icoană și respectiv iconar au încărcătură misionară și mistică. Icoanele sunt o prezența harică, profundă în viața omului și, în special, în dimensiunea liturgică a Bisericii. A doua poruncă a Decalogului nu interzice opera de artă, adică icoana în sine, ci transformarea acesteia în idol. Prin porunci, Dumnezeu se descoperă lui Moise într-un cadru bogat în simboluri, inclusiv prin cortul mărturiei, prescris în detaliu.

Cu privire la raportul de asemănare dintre icoană și Prototipul ei au reflectat mai cu seamă Sfinți Părinți, precum: Ioan Damaschinul, Gherman al Constantinopolului, Theodor Studitul, Fotie al Constantinopolului. Termenul principal care se evidențiază este cel de *relație*, într-o diversitate de înțelesuri: relație tainică, relație dinamică, intențională, relație de prezentificare, relație de omonimie, relație de analogie,

relație tipică sau simbol, relație de asemănare după formă, după înfățișare, relație de interioritate. Asemănarea dintre Persoana reprezentată în icoană și icoana în sine este cel mai important element al iconicității pentru că el constituie criteriul recognoscibilității modelului în icoana sa. Textele publicate în această secțiune problematizează necesitatea existenței cel puțin a unui minim de caracteristici istorice, teologice, spirituale care să îl facă pe privitor să recunoască pe Iconizat în icoana Sa. De asemenea, a fost dezbătută chestiunea canonicității icoanelor, a folosirii imaginii în cult și în activitățile conexe serviciului liturgic propriu-zis.

Partea a doua a volumului este dedicată înțelesul *Mărturiei creştine*. Conform textelor publicate, mărturisitor este cel care s-a întâlnit cu Dumnezeu. Apoi, mărturia este asociată martirajului, moartea martirică înseamnând deplina asumare și actualizare a harului înfierii baptismale. Au fost date exemple concrete de mărturie creştină. De pildă Patriarhul Justinian, a cărui înţelepciune, diplomaţie şi curaj, pot constitui repere viabile pentru ierarhii şi preoţii noştri de azi. Cel mai important reper al mărturiei creştine din acea perioadă este, însă, acela al asumării *martiriului* de către mulţi ierarhi, preoţi şi credincioşi. „Lumea" nu îi suferă pe oamenii purtători de Hristos, aşa cum nu L-a suferit nici pe Hristos. Mediul în care creştinul aduce roadă este *martiriul*. Lucrul acesta trebuie să-l învăţăm de la înaintaşii noştri şi să avem curajul de a-l asuma într-o lume a secularismului militant de azi.

Partea a treia se ocupă de *Totalitarism.* Aici sunt prezentate fundamentele teoretice ale totalitarismului nazist și comunist, precum și sursele teologice apusene care au favorizat apariția acestora, dar și repercusiunile acestuia în plan uman. De la victimele regimului totalitar comunist: Părintele Gheorghe Mureşan, preotul Demian Tudor, Părintele Ioan Bunea, Părintele Liviu Galaction Munteanu, Părintele Alexandru Filipașcu, Traian Dorz ș.a. S-a ajuns la totalitarismele civilizației recente în care există o dictatură a exteriorității. Omul recent ignoră poarta adâncă spre absolutul care există întru sine, contează cel care apare la TV, sintagma „nu apari - nu existi" devine emblem unei noi prigoane interioare. Redeschiderea unui capitol sensibil din istoria recentă a României a constituit un bun prilej de a analiza situația de fapt pentru a depăși cu discernământ atât amnezia, cât și resentimentul.

În capitolul dedicat *Studiilor de muzicologie* autorii au evidențiat rolul Patriarhului Justinian în procesul de uniformizare a cântărilor bisericeşti în Patriarhia Română, prin tipărirea în plină perioadă comunistă, a unor volume fundamentale de muzică bisericească. De asemenea au fost evocate personalități muzicale și artistice care în timpurile totalitarismului comunist din România au desfășurat o misiune pilduitoare.

Mulțumim editurii *Presa Universitară Clujeană* pentru bunăvoința de a publica acest volum, pe care îl oferim cititorului cu speranța că analizele și rezultatele reflecțiilor teologice publicate își vor regăsi ecoul în viața eclezială și a instituțiilor de învățământ teologic și vor influența societatea românească contemporană.

Pr. Prof. dr. Vasile Stanciu
Pr. Conf. dr. Cristian Sonea

Cuvânt la deschiderea Simpozionului internațional de Teologie, Istorie, Muzicologie și Artă
Cluj-Napoca, 6-7 noiembrie, 2017

Înaltpreasfinția Voastră,
Preasființiile Voastre,
Magnifice Rector,
PC Părinte Președinte al Senatului UBB,
Onorați invitați, Stimați colegi și dragi studenți,

A devenit o frumoasă și academică tradiție, ca la început de noiembrie, Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității „Babeș-Bolyai" din Cluj-Napoca să fie gazda unui Simpozion internațional de Teologie, Istorie, Muzicologie și Artă, axat tematic de fiecare dată pe evenimentele propuse de către Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române spre a fi comemorate. Și în acest an, Biserica noastră ne propune trei secțiuni tematice legate de personalitatea patriarhului Justinian Marina, de mărturisitorii și apărătorii Ortodoxiei în timpul dictaturii comuniste din România (1948-1989) și de sfintele icoane și iconari. Această generoasă paletă tematică va fi dezbătută din punct de vedere științific în cele trei compartimente ale cercetării teologice: din perspectiva științelor teologice sistematice, biblice și liturgice, a exigențelor și obiectivității cercetării istorice și din cea a Muzicologiei și Artei. Abordarea interdisciplinară a unei teme sau a mai multor teme de asemenea factură, este recomandată și necesară în contextul extrem de complex al evenimentele care s-au desfășurat în spațiul românesc și ortodox.

Personalitatea patriarhului Justinian Marina este pe cât de puternică pe atât de controversată și se impun detalieri și nuanțe în descifrarea tuturor detaliilor contextuale în care patriarhul și-a desfășurat activitatea. Obiectivitatea cu care se operează atunci când este analizată lucrarea pastorală, administrativă, teologică, socială și culturală a patriarhului Justinian, nu trebuie disociată de realitățile cu care alte Biserici ortodoxe din Estul Europei (Rusia, recte URSS, Albania, Bulgaria, ex Iugoslavia), dar și din țări ale fostului lagăr comunist cu populație preponderent catolică sau protestantă, precum Polonia, fosta Cehoslovacie sau fosta Republică Democrată Germană, s-au confruntat. Modul în care patriarhul Justinian a gestionat Biserica Ortodoxă Română în relațiile cu noua orânduire politică atee instaurată în România, trebuie în mod implicit comparat cu modurile în care alți întâistătători ai Bisericilor Ortodoxe au gestionat la rândul lor realitățile din acele țări ortodoxe în relație cu regimurile politice comuniste. Ce s-a putut salva din punct de vedere religios în România și ce nu a fost posibil să se salveze în alte țări foste comuniste. Albania, bunăoară, a fost singurul stat comunist din lume, care s-a declarat ateu și au fost interzise toate manifestările religioase, iar Biserica Ortodoxă din această țară a fost efectiv epurată și desființată. Mărturia publică făcută de actualul arhiepiscop și întâistătător al Bisericii Ortodoxe din Albania, Anastasios Yannoulatos, cu prilejul vizitei recente în România, la invitația Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, a fost cât se poate de concludentă și emoționantă.

Desigur, patriarhul Justinian ca om a fost supus greșelilor, pe care și le-a asumat și recunoscut. Istoria îl va recepta ca atare. Modestia și simplitatea sa împletite cu fermitatea și generozitatea se regăsesc admirabil exprimate în testamentul său: „Fiindcă în cursul vieții mele am ajuns la cele mai înalte demnități bisericești: arhiereu vicar, mitropolit al Moldovei, mitropolit al Ungrovlahiei și patriarh al României, mă rog pentru clerul și credincioșii ei, fiii mei duhovnicești, să le dea Dumnezeu orice bun, orice fericire, iertându-le toate greșelile câte din întâmplare mi-au făcut și îi rog să mă ierte și ei pe mine, de câte le-am greșit lor ca om și arhiereu. Tot așa rog pe preasfințiții arhierei, cu care împreună am pătimit, împreună am slujit Domnului la altarul Bisericii Sale și împreună am servit și sprijinit Patria, să-mi ierte orice le voi fi greșit și să nu mă uite în rugăciunile lor”.

Comemorarea apărătorilor și mărturisitorilor Ortodoxiei din perioada comunistă reprezintă nu doar un act formal de aducere aminte a suferințelor, privațiunilor, umilințelor, la care au fost supuși apărătorii și mărturisitorii Ortodoxiei, ci mai degrabă o lecție pilduitoare de demnitate lipsită de orice formă de compromis, prin care s-a câștigat libertatea interioară, cea a conștiinței curate și care a biruit în lupta necruțătoare cu libertatea exterioară, cea a detenției. Sloganul „vom muri și vom fi liberi!" și-a regăsit cu prisosință locul și rostul în jertfa lor martirică. Dacă datorită și lor Ortodoxia românească nu a fost încovoiată, să învățăm din pilda vieții lor că libertatea este un dar fundamental și să-l valorificăm azi prin intensificarea unei misiuni la fel de eficiente precum cea făcută de ei în vremuri de totală lipsă de libertate, prin iertare, iubire și reconciliere, prin altoirea chipului lui Hristos Cel răstignit și înviat în conștiințele și sufletele tinerilor de azi, capabili să trezească România din somnolența spirituală în care se complace acum, la o viață demnă cu Hristos, Cel ce dă sens și suferinței martirice și bucuriei Învierii. Dacă ei, atunci, L-au mărturisit pe Hristos cu prețul vieții lor, cu atât mai mult, noi, cei de azi, avem sfânta datorie de a-L mărturisi pe Același Hristos cu pilda vieții noastre. Desigur, nu va fi ușor. Nici atunci nu a fost deloc ușor. Și acum și atunci mărturisirea lui Hristos era echivalentă cu răstignirea. Vorba alui Franz von Baader, evocat de părintele Nicolae Steinhardt în *Jurnalul fericirii*: „Există o singură artă creștină, care nu e nici gotică, nici romantică, nici barocă, arta de a purta crucea". Ei au demonstrat-o și încă chiar convingător. Rămâne de văzut în ce măsură noi vom ști să învățăm această artă și apoi să o transmitem și altora.

Icoana și iconarii, muzica și compozitorul, cartea și autorul, creația și Creatorul, poezia și poetul. Nu pot fi despărțiți unii de alții. Ce legătură tainică între efect și cauză, sau dacă doriți, între cauză și efect. Vorba lui Voltaire din *Les Cabales*: „Universul mă încurcă / Și nu pot gândi măcar / C-ar putea exista ceasul / Fără un ceasornicar". Icoana o datorăm iconarului, cel care adeseori în anonimat, și-a revărsat întregul talent și pricepere, și-a pus sufletul în palma chipului, pentru a reda fidel și acurat chipul cel dintâi, sădit de Dumnezeu în fiecare făptură omenească. Prețuire, admirație, recunoștință și neuitare datorăm tuturor iconarilor știuți și neștiuți, din toate timpurile, pentru neprețuitul dar ce-l oferă perpetuu Bisericii și credincioșilor ei. Spiritualitatea ortodoxă nu s-a putut despărți de ceea ce-i este atât de caracteristic, nici chiar când icoana

a fost alungată din biserici și din locuri publice. A biruit, pentru că icoana din suflet n-a putut fi biruită. Ea rămâne peste timp de strajă la răspântiile drumurilor acestei lumi, în casele bunilor creștini, în bisericile de lemn sau piatră, în viața noastră și dau viață din viața lui Hristos.

Cu aceste câteva gânduri, deschidem lucrările Simpozionului internațional de Teologie, Istorie, Muzicologie și Artă, organizat la Facultatea de Teologie Ortodoxă a prestigioasei Universități „Babeș-Bolyai" din Cluj-Napoca, cu binecuvântarea și susținerea materială și spirituală a IPS Sale, Părintelui Mitropolit Andrei și cu suportul logistic și mediatic extrem de generos al Universității clujene, reprezentată aici la cel mai înalt nivel de Domnul Rector, Academician Prof. Univ. Dr. Ioan Aurel Pop și de PC Pr. Președinte al Senatului, Prof. Univ. Dr. Ioan Chirilă.

Acum, în deschiderea lucrărilor, îmi face o deosebită bucurie să salut prezența la Cluj a invitațiilor noștri, veniți din toate colțurile țării și ale lumii. Salut prezența colegilor și prietenilor noștri din Germania, Polonia, SUA, Franța, Grecia, Africa de Sud, precum și a colegilor de la aproape toate facultățile de teologie din Patriarhia Română.

Alese mulțumiri se cuvin tuturor colaboratorilor mei, părintelui prodecan Cristian Sonea, părintelui director de departament Ștefan Iloaie, echipei de voluntari coordonați de D-ra Teodora Mureșan, secretariatului facultății, reprezentat de părintele Cosmin Trif, preoților din municipiul Cluj-Napoca și în special părinților protopopi din Arhiepiscopia Vadului, Feleacului și Clujului, Domnului consilier eparhial Sorin Câlea, prietenilor din Mișcarea Focolarelor, care ne-au pus la dispoziție căștile audio pentru traducere, informaticianului facultății Constantin Belei, colegilor profesori și, în mod deosebit studenților noștri, pe care-i consider printre cei mai buni și harnici din Universitate. Ei sunt adevărata podoabă a acestei întâlniri academice și cu siguranță vor știi să recepteze și asimileze mesajul de fond al ei, iar apoi să-l poată disemina în conștiințele oamenilor. Studenții teologi sunt mâinile profesorilor lor, cu care aceștia lucrează pământul sufletului uman însetat de Duh și de sens.

Cu aceste câteva gânduri, declar deschise lucrările Simpozionului internațional de Teologie, Istorie, Muzicologie și Artă, Cluj-Napoca, 6-7 noiembrie, 2017.

Cluj-Napoca, 6 noiembrie, 2017 **Pr. Prof. dr. Vasile Stanciu**

Laudatio

Cu ocazia decernării titlului academic de *Profesor Honoris Causa* Pr. Dr. Jürgen Henkel

Înaltpreasfinția Voastră,
Preasfințiile Voastre,
Stimate Domnule Rector/Prorector
Stimați Decani,
Preacuvioși și Cucernici Părinți,
Doamnelor și domnilor,
Dragi studenți,

Avem azi onoarea de a-l avea alături de noi pe Dr. Jürgen Henkel, preot, jurnalist și publicist de presă religioasă din Germania („Südosteuropa-Mitteilungen"/SOM și Allgemeine Deutsche Zeitung für Rumänien/ADZ), paroh sub jurisdicția Bisericii Evanghelice din Bavaria, Parohia Erkersreuth, și colaborator extern al „Diakonie Neuendettelsau" pentru contactele cu România și Biserica Ortodoxă Română.

Fin analist al teologiei ortodoxe românești, în special al marelui teolog Dumitru Stăniloae, Pr. dr. Jürgen Henkel este unul dintre specialiștii care au introdus în spațiul de limbă germană personalități ale vieții eclesiale ortodoxe, principii de lucru și de organizare a Bisericii Ortodoxe, dar și lucrări ale teologilor ortodocși români. De asemenea, s-a remarcat în domeniul dialogului inter-creștin și în afirmarea identității etniei germane în Transilvania.

Mă voi opri în continuare asupra câtorva direcții ale activității părintelui J. Henkel: cea de exeget al operei părintelui Dumitru Stăniloae, cea de susținător al Bisericii Ortodoxe Române în Germania, cea de participant în dialogul inter-creștin și cea de promotor al culturii germane în Transilvania.

1. Jürgen Henkel, interpret și analist al teologiei părintelui Dumitru Stăniloae

După absolvirea școlii primare și gimnaziale în Bad Windsheim în anul 1980, respectiv 1989 părintele Henkel urmează cursuri de jurnalistică, cu statut de educație voluntară în redacția ziarului „Windsheimer Zeitung", iar apoi, în 1990, se înscrie la facultatea de Teologie Evanghelică din Erlangen. Din 1990 până în 1997 se dedică studiilor superioare de teologie, descoperind, în perioada respectivă, teologia ortodoxă, sub îndrumarea Prof. Dr. Karl Christian Felmy, și, mai târziu, la Institutul Teologic Protestant din Sibiu, cu Prof. Dr. Hermann Pitters, traducătorul Dogmaticii Părintelui Dumitru Stăniloae în limba germană. Între 1998–2001 urmează studiile doctorale la Facultatea de Teologie din Erlangen, sub coordonarea Prof. Karl Christian Felmy și a Prof. Hans Ulrich. Tot în această perioadă, urmează stagii periodice de cercetare în România, pentru a se documenta pentru tema tezei pe care o pregătea, și anume opera pr. Dumitru Stăniloae.

În 2001 obține titlul de doctor în teologie cu calificativul „summa cum laude" de la Universitatea din Erlangen, cu o teză despre interpretarea etică a teologiei părintelui Dumitru Stăniloae. Teza a primit un premiu pentru rezultate deosebite în cercetarea sud-est europeană în 2002, iar în 2003 a fost publicată în limba germană. În același an, 2003, anul centenarului nașterii părintelui Dumitru Stăniloae, a apărut și traducerea românească a lucrării, sub titlul *Îndumnezeire și etică a iubirii în opera Părintelui Dumitru Stăniloae*, Ed. Deisis, Sibiu, 2003, 320 p.

Anul acesta părintele Henkel a publicat, la prestigioasa editura Herder, o nouă și valoroasă lucrare, intitulată *Dumitru Stăniloae, Leben-Werk-Theologie. (Dumitru Stăniloae, viața-opera-teologia)*.[1]

Pentru a rezuma puțin contribuția sa la receptarea operei părintelui Stăniloae, ne vom opri la următoarea afirmație: modelul îndumnezeirii pe care-l prezintă părintele Dumitru Stăniloae poate fi

[1] JÜRGEN HENKEL, *Dumitru Staniloae: Leben – Werk – Theologie*, Verlag Herder GmbH, 2017.

citit și într-o cheie etică. Teza în sine este curajoasă, ținând cont de faptul că Apusul creștin și lumea modernă a judecat creștinismul ortodox în funcție de randamentul său moral sau de utilitatea istorică. Până astăzi creștinismul, în general, inclusiv cel răsăritean, este privit ca o credință instituționalizată având ca scop satisfacerea nevoilor metafizice ale oamenilor și este judecat în funcție de modul în care a contribuit la îmbunătățirea condițiilor vieții de pe pământ. Analiza lumii contemporane, foarte pragmatică, scapă din vedere faptul că la „fiecare sinaxă euharistică viața omenească muritoare se preface în viață nemuritoare și nestricăcioasă."[2] Și totuși, viața muritoare prefăcută în viață nestricăcioasă trebuie să aibă și o dimensiune practică. Textul sfântului Iacov este lămuritor în acest sens „credința fără de fapte moartă este" (*Iacov* 2, 26). Aici e necesar să înțelegem că fapta bună este „barometrul" credinței. Lipsa virtuții în omul așa zis credincios este măsura unei credințe declarative, care nu are nici o relevanță, nu doar pentru viața socială a comunității, dar nici pentru mântuirea personală.

Contribuția lui J. Henkel la înțelegerea teologiei părintelui D. Stăniloae o reprezintă tocmai descoperirea că teologul român „gândește profund în categorii etice"[3]. J. Henkel observă că la părintele D. Stăniloae îndumnezeirea omului nu reprezintă strict un discurs sau un proces de tip metafizic, „nu întâlnim enunțuri ontologice privitoare la această stare de unire", ci este un eveniment transfigurator, transformator, asemenea unei întâlniri personale cu Dumnezeu. Este un eveniment „care nu poate fi descris adevărat în cuvinte, ca viață în Duh, ca vedere a luminii dumnezeiești, ca sălășluire a lui Hristos și a Duhului, ca relație dinamic-relațională, nu substanțial-identică între mistic și Dumnezeu, ci ca o legătură de iubire împlinită între subiecte care se dăruiesc reciproc fără a dispărea și a se pierde în celălalt"[4]. Întâlnirea în sine, ca eveniment mistic, este vie și schimbă viața misticului până în cele mai profunde adâncuri ale existenței sale, inclusiv în cele ale existenței sociale.

---

[2] CHRISTOS YANNARAS, *Abecedar al credinţei: introducere în teologia ortodoxă*, traducere de Constantin Coman, Editura Bizantină, Bucureşti, 2007, p. 181.

[3] JÜRGEN HENKEL, *Îndumnezeire şi etică a iubirii în „Spiritualitatea ortodoxă": „Ascetica şi Mistica" părintelui Dumitru Stăniloae*, Deisis, 2006, p. 376.

[4] *Ibidem*, p. 181.

Astfel, îndumnezeirea la părintele D. Stăniloae are, în viziunea lui J. Henkel, premise și implicații etice. *Asceza*, prima treaptă a urcușului spre îndumnezeire, are un aspect etic. „Păcatul și moartea ca dimensiuni negative ale existenței umane își pierd aici forța lor nimicitoare. Calea întoarcerii în asceză e cea a credinței ce conduce la o *atitudine* și o *conduită* de viață schimbătoare ale creștinului."[5] „O asceză înțeleasă în sensul unei simple datini religioase, cum se întâlnește ocazional în evlavia populară trăită concret, rămâne într-adevăr lipsită de urmări în plan etic. În viziune teologică, nu cutumiară a părintelui Dumitru Stăniloae asceza devine o atitudine de viață care în perioada posturilor primește doar o expresie integrală mai vizibilă".[6]

Același aspect etic îl întâlnim și în etapa *iluminării*. „În măsura în care asceza, [...] eliberează prin curățirea de patimi rațiunea omului de orientările ei eronate [...] ei îi îngăduie omului o renaștere a cunoașterii pure, care nu mai e perturbată și deviată de interese și egoism. Mintea devine liberă pentru Dumnezeu și cunoaște sensul lăuntric al poruncilor [...], pe care nu le mai urmează doar din frică de Dumnezeu."[7] În sens etic, în acest stagiul al urcușului duhovnicesc se realizează deplina cunoaștere, caracterizată de comuniunea omului ca „logos" cu „logoii", rațiunile divine prezente în creație și cu însuși „Logosul" creator.

În etapa sublimă a îndumnezeirii, etica își găsește premisele și implicațiile ei. „Întrucât iubirea devine cadrul în care părintele Dumitru Stăniloae inserează îndumnezeirea, el ia o decizie etică. [...] Comuniunea nemijlocită între om și Dumnezeu trăită anticipat înseamnă și unitatea etică desăvârșită între Creator și creatură. În aceste momente lucrate de har și doar primite de om, omul e așa cum l-a așezat Dumnezeu în creație. Omul ca «logos» intră în sfera Logosului divin. Aceasta nu înseamnă numai o vedere directă a luminii dumnezeiești [...], ci reprezintă și starea finală a omului mântuit, desăvârșit din punct de vedere etic."[8]

---

[5] *Ibidem*, p. 308.
[6] *Ibidem*, p. 309.
[7] *Ibidem*, p. 310.
[8] *Ibidem*, p. 312.

Înțeleasă în acest fel, îndumnezeirea omului la părintele Dumitru Stăniloae implică în mod limpede mai multe dimensiuni etice: o etică a persoanei, o etică a atenției, o etică a iubirii, o etică a libertății și o etică a virtuților.

Timpul limitat nu ne permite să prezentăm in extenso contribuția Dr. J. Henkel la o lectură etică a operei părintelui D. Stăniloae. Iată de ce, vom încheia această secvență amintind doar analiza dimensiunii etice a Sfintei Liturghii[9] pe care o face J. Henkel, dar și abordarea „naționalismului" ca problemă morală la părintele D. Stăniloae. În viziunea lui J. Henkel, părintele D. Stăniloae interpretează pozitiv națiunea, dar a respins în parte „naționalismul", ca fiind neortodox.[10]

2. Jürgen Henkel „ambasador" al Bisericii Ortodoxe Române și al românilor în diaspora europeană

Pe lângă analiza operei părintelui Dumitru Stăniloae, Jürgen Henkel se arată interesat și de dezvoltarea vieții bisericești ortodoxe românești în diaspora europeană. În acesată sferă de interes se înscrie lucrarea *Introducere în istoria și viața bisericească a Bisericii Ortodoxe Române*, publicată în 2007. Este apoi coordonator al 14 volume de studii și articole colective cu tematică diversă, vizând în special: actualitatea și spiritualitatea monahismului ortodox în contemporaneitate, antropologia ortodoxă, întâlnirile și dialogurile ecumenice ortodoxe-protestante, teologia și practica diaconiei, dezbaterea europeană în Bisericile din România, etica în economie, societate și politică etc. De curând a tradus şi a publicat în limba germană *Statutul de organizare al Bisericii Ortodoxe Române* pe baza căruia intenționează să întocmească o nouă Teză de Doctorat în Teologie la Facultatea de Teologie Ortodoxă din München.

În numeroase articole, interviuri și recenzii publicate între 1999 și 2015 se oprește asupra societăților postcomuniste din Europa răsăriteană, dar și asupra culturii și spiritualității ortodoxe.

---

[9] *Ibidem*, p. 345.

[10] *Ibidem*, p. 371.

Este o personalitate marcantă a vieții publice din Germania, contribuind substanțial, începând cu anul 1994 și până astăzi, la articularea și consolidarea statutului juridic al *Mitropoliei Ortodoxe Române pentru Germania, Europa Centrală și de Nord* și la recunoașterea egalității acesteia cu Bisericile istorice din Germania, jucând totodată și rolul de consilier al Mitropoliei românești în raporturile cu autoritățile germane.

Prin întreaga sa activitate, J. Henkel și-a adus aportul la conturarea unei imagini mai bune a Bisericii Ortodoxe Române în occident, dar și a culturii românești în general.

3. Contribuțiile părintelui J. Henkel la dialogul ecumenic

Între preocupările importante ale lui J. Henkel se numără și înțelegerea premiselor pe care se sprijină dialogul ecumenic, în special cel dintre teologia „protestantă" și cea „ortodoxă". „Trebuie luată în considerare mai cu seamă înțelegerea de sine diferită a teologiei în contextul academic și eclesial respectiv. În fața unei teologii protestante ce se definește în primul rând științific și-și măsoară fundamentele, metodele și rezultatele numai după criterii științifice, stă în dialogul ecumenic şi științific o teologie ortodoxă care-şi înțelege încă menirea de sine şi definirea proprie mai întâi ca doxologie şi expresie a unei experiențe şi ancorări spirituale şi liturgice, şi abia în al doilea rând ca reflecție științifică şi intelectuală. Opoziția astfel formulată nu urmărește tabuizarea unei dezbateri critice obiective, ci vrea să ascută privirea pentru coordonatele diferite în care poate intra în joc gândirea teologică."[11] Aceste precizări ni se par importante în stabilirea unei metodologii a dialogului ecumenic, cu rezultate notabile.

Personalitate cu deschidere ecumenică, J. Henkel, a susținut mai multe cursuri la nivel licență și master, la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj. Având ca temă în special impactul secularismului și al globalizării asupra religiozității contemporane, dar și viitorul ecumenismului, subiectele au stârnit interesul participanților.

[11] *Ibidem*, pp. 28-29.

De asemenea, este unul dintre specialiștii teologi mereu prezenți în organizarea Consfătuirilor Teologice constituite ca dialog între teologii evanghelici din Germania și teologii ortodocși din România. Inițiate de către puternica instituție diaconală/ de asistență socială din Neuendettelsau, Germania, la aceste consfătuiri au participat de fiecare dată teologi ortodocși ai Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca. În plus, Jürgen Henkel este, de fiecare data, co-editorul volumelor rezultate în urma acestor întâlniri teologice unice.

Conducător al Evangelische Akademie Siebenbürgen (EAS)/Academia Evanghelică Transilvania – Sibiu, organizează programe și seminarii, inițiind și menținând relații cu facultățile de teologie ortodoxă, cu eparhiile ortodoxe și catolice și cu Institutul Teologic Franciscan din Roman. Aproximativ 120 de studenți teologi ortodocși au luat parte la „Săptămânile ecumenice de studiu" inițiate de Jürgen Henkel la Academie și au căpătat experiență în contact cu Biserica și teologia evanghelică, cu specificul și istoria acesteia. Printre temele de interes, amintim dialogul biserică-societate, dialogul ecumenic, protejarea creației/conferințe pe tema mediului, relația dintre Biserică și Stat/Conferințe de dezbatere a legii cultelor și dezbateri europene pe marginea Bisericilor istorice din România și a diaconiei.

4. Promotor al afirmării identității etniei germane în Transilvania

Bun cunoscător al spiritualității ortodoxe și al culturii române, J. Henkel are în același timp capacitatea de a vorbi despre influențele etniei germane asupra vieții și culturii românilor din Transilvania. Între anii 2003 – 2008, a îndeplinit o misiune bisericească în România, în calitate de conducător al Academiei Evanghelice din Transilvania și slujind în șapte parohii evanghelice din Transilvania („Jidvei/Târnava Mică").

A susținut în tot acest timp, prelegeri în domeniul eticii sociale ecumenice la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Sibiu și la facultățile de teologie ale Universităților din București, Alba Iulia, Arad, Oradea Constanța și la Institutul Teologic Franciscan din Roman. Începând cu 2006, este coordonator, inițiator și co-editor al colecției „ACADEMIA–Veröffentlichungen der Evangelischen Akademie Siebenbürgen/ ACADEMIA – Publicații ale Academiei Evanghelice Transilvania", iar din anul

2012, al colecției ecumenice internaționale „Deutsch-Rumänische Theologische Bibliothek"/Biblioteca Teologică Germano-Română".

Prin acest ultim proiect se traduc din limba română în limba germană și din limba germană în limba română lucrări teologice foarte necesare pentru cunoașterea Ortodoxiei în spațiul german. În același timp, au fost deja traduse din germană în română câteva lucrări care se adresează specialiștilor din domeniul Teologie Asistență Socială, utile tuturor celor interesați de această temă.

Stimat auditoriu,

Interesul pentru Biserica Ortodoxă în Europa Apuseană a crescut considerabil în ultimul timp. În parte, acest interes se datorează faptului că, odată cu prăbușirea regimurilor comuniste, s-au reluat relațiile instituționale din mediul eclesial și din cel academic. Pe de altă parte, însă, Biserica Ortodoxă Română este prezentă azi în Europa Occidentală și prin comunitățile românești din diaspora. Prezență uneori exotică pentru cei nefamiliarizați cu creștinismul răsăritean, Biserica Ortodoxă are nevoie de ambasadori care să poată explica tuturor celor interesați specificul și etosul acesteia. Bogăția spirituală pe care o oferă este prezentată occidentului de către teologi ortodocși, însă când un reprezentant al altei biserici și al altei tradiții creștine nu doar se arată interesat, dar depune un astfel de efort pentru a o înțelege și a o face cunoscută, considerăm că acesta devine un ambasador credibil al teologiei ortodoxe, poate unul chiar mai eficient, ca bun cunoscător al modului de trăire și simțire apuseană. Un astfel de ambasador al Bisericii și teologii ortodoxe române, dar și al culturii românești în general, este Pr. Dr. J Henkel.

Având în vedere cele pomenite mai sus, Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității „Babeș-Bolyai" a propus Senatului universității acordarea titlului de *Profesor Honoris Causa* părintelui Dr. J. Henkel pentru opera sa teologică vizibilă în plan internațional, pentru popularizarea teologiei ortodoxe românești în spațiul vorbitor de limbă germană, pentru contribuția deosebită în domeniul dialogului inter-creștin şi pentru eforturile depuse în afirmarea identității etniei germane în Transilvania.

Cluj-Napoca, 6 noiembrie **Pr. Conf. dr. Cristian Sonea**

Cruce, slavă cui te poartă, slavă Celui care-L porţi

† Andrei Andreicuț

1. Crucea mântuitoarea

Prin jertfa Crucii Sale, Domnul Hristos ne-a răscumpărat din păcat şi din moarte. Ori de câte ori ne pregătim pentru Liturghie repetăm un tropar: *Răscumpăratu-ne-ai pe noi din blestemul legii cu scumpul Tău Sânge. Pe Cruce fiind răstignit şi cu suliţa împuns, nemurire ai izvorât oamenilor, Mântuitorul nostru, slavă Ţie*[1].

Nouă ne este foarte limpede faptul că iubirea absolută a lui Dumnezeu faţă de noi îşi are apogeul pe lemnul crucii: *Căci Dumnezeu aşa a iubit lumea încât pe Fiul Său Cel Unul-Născut L-a dat, ca orice crede în El să nu piară, ci să aibă viaţă veşnică* (Ioan 3, 16).

În general, religia, din totdeauna, are trei elemente esenţiale şi nedespărţite: Dumnezeu, omul şi jertfa. *Şi dacă unii cercetători dau felurite interpretări acestui fapt, teologii sunt toţi de acord în a stabili o strânsă legătură între jertfa care stă la baza oricărei manifestări religioase a omului, din cele mai vechi timpuri cunoscute până azi, şi între jertfa adusă pe cruce de Fiul lui Dumnezeu întrupat pentru răscumpărarea omului căzut şi care îi dă sensul ei deplin*[2].

Pentru omenirea căzută se întrupează şi se răstigneşte Fiul lui Dumnezeu. *Acesta este sensul adevărat al răscumpărării ca jertfă: dăruire totală, necondiţionată din dragoste pentru reintegrarea lumii în dragoste*[3].

---

[1] *Liturghier,* EIBMBOR, Bucureşti, 2012, p. 116.
[2] Părintele Galeriu, *Jertfă şi Răscumpărare*, Harisma, 1990, p. 11.
[3] *Ibidem*, p.14.

Sfântul Apostol Pavel ne spune că Domnul Hristos *a intrat o dată pentru totdeauna în Sfânta Sfintelor, nu cu sânge de ţapi şi de viţei, ci cu însuşi sângele Său, şi a dobândit o veşnică răscumpărare* (Evrei 9, 12). Cum Domnul ne-a recapitulat pe toţi, Taina Crucii şi a Învierii devine taină a fiecărui creştin, săvârşită de Sfântul Duh în Biserică. *Această taină din veci determină structura jertfitoare şi pascală a Bisericii şi creştinul o trăieşte cu toată viaţa lui, în toate Tainele culminând în Euharistie, care profetic anticipează Parusia Domnului*[4].

Slujirea de Arhiereu a Mântuitorului se îndreaptă în trei direcții: spre Tatăl, spre oameni și spre firea umană asumată de El. *Sfinții Părinți au accentuat atât de mult efectul jertfei îndreptat spre restaurarea, sfințirea și îndumnezeirea firii omenești în Hristos și prin ea în toți cei ce cred în El, încât uneori câte un teolog ortodox s-a simțit ispitit să vadă în jertfă mai puțin o slujire îndreptată spre Dumnezeu, spre slăvirea Lui, accentuând mai mult pe cea îndreptată spre restaurarea firii omenești în Hristos și, prin ea, în ceilalți oameni*[5].

Jertfa răscumpărătoare a Domnului servește restabilirii comuniunii între Dumnezeu și om. *Comuniunea restabilită înseamnă însă atât firea omenească restabilită din egoismul ei, cât și iubirea lui Dumnezeu manifestându-se neîmpiedicată în voința ei de a împodobi pe om cu darurile ei, neîmpiedicată de egoismul dușmănos al omului*[6].

Mântuitorul ne-a răscumpărat prin jertfa crucii Sale. De aceea, în mod doxologic, atunci când săvârșim Acatistul Sfintei Cruci, ne adresăm acesteia cu cuvintele: *Bucură-te, preacinstită cruce a lui Hristos, că tu ai mântuit lumea ridicând asupra ta pe Iisus țintuit. Bucură-te, pom preamărit, pentru că tu ai ținut rodul vieții ce ne-a mântuit din moartea păcatului*[7].

Este limpede faptul că moartea lui Hristos *ca jertfă îndreptată spre Dumnezeu și cu mare efect pentru umanitatea Sa, este o totală predare a lui Hristos, ca om, Tatălui. Iar motivația suferinței implicate în ea din cauza legăturii Lui cu oamenii înstrăinați de Dumnezeu este adânca şi totala compătimire a Lui pentru oameni. Compătimirea aceasta dusă până la moartea*

---

[4] *Ibidem* p. 281.

[5] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, EIBMBOR, Bucureşti, 1978, p. 129.

[6] *Ibidem*, p. 131.

[7] *Ceaslov,* EIBMBOR, Bucureşti, 1973, p. 366.

pentru ei, ca predare totală Tatălui, ca să-i facă şi pe ei să se predea Tatălui, este ea însăşi o forţă eficientă asupra lor, dar şi asupra umanităţii Sale[8].

Domnul îi iubește pe oameni și compătimește cu ei. Tânărul preot, din beletristica lui Ion Agârbiceanu, era supărat pe credincioșii lui că nu s-au făcut mai buni și, în vanitatea lui nesatisfăcută, se umplu de ură și de dezgust față de alții și față de sine. În Săptămâna Patimilor, joi spre vineri, are revelația faptului că Mântuitorul îi iubește pe toți așa cum sunt. *Înțelese mai adânc ca niciodată înainte, cât de mult trebuie să se lepede cineva de sine însuși, ca să poată fi un bun slujitor al Domnului. Văzu înaintea sa un nemărginit câmp de luptă pe care va trebui să se bată până va cădea în mormânt, fără a aștepta o biruință, o laudă, o mângâiere pentru sine, decât cea a datoriei împlinite... A priceput pentru ce Mântuitorul a asudat sudori de sânge în grădina Ghetsimani. El știa că oamenii totdeauna vor rămâne răi. Știa și totuși a luat asupra Sa de bunăvoie, patimile cele cumplite*[9].

Meditând la lucrarea mântuitoare pe care Domnul Hristos o face pe cruce, realizăm că păcatele noaste I-au pricinuit chinurile: *Doamne Iisuse Hristoase, dulce Mântuitorul sufletului meu, mărturisesc înaintea Ta, întru această zi a răstignirii Tale, în care ai pătimit și ai luat moarte pe cruce pentru păcatele noastre, cum că eu sunt cel ce Te-am răstignit cu păcatele mele cele multe și cu fărădelegile mele cele rele*[10].

2. Urmarea lui Hristos

În Evanghelia Sa Mântuitorul ne face următoarea invitație: *Oricine voiește să vină după Mine să se lepede de sine, să-și ia crucea și să-Mi urmeze Mie* (Marcu 8, 34). Iar Sfântul Apostol Pavel ni-L dă exemplu absolut: *De aceea și noi, având împrejurul nostru atâta nor de mărturii, să lepădăm orice povară și păcatul ce grabnic ne împresoară și să alergăm cu stăruință în lupta ce ne stă înainte. Cu ochii ațintiți asupra lui Iisus, începătorul și plinitorul credinței, Care pentru bucuria pusă înainte, a suferit crucea, n-a ținut seama de ocara ei și a șezut de-a dreapta tronului lui Dumnezeu (*Evrei 12,1-2).

Această chemare, sfinții au luat-o foarte în serios. De aceea în troparul cuvioșilor cântăm: *Întru tine, părinte, cu osârdie s-a mântuit cel*

[8] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 132.
[9] Ion Agârbiceanu, *Din viața preoțească*, Biblioteca Semănătorul, Arad, 1916, p. 11.
[10] *Ceaslov*, EIBMBOR, Bucureşti, 1973, p. 365.

după chip; că, luând crucea, ai urmat lui Hristos; și, lucrând, ai învățat să nu se uite la trup, că este trecător; ci să poarte grijă de suflet, de lucrul cel nemuritor. Pentru aceasta, și cu îngerii împreună se bucură, cuvioase părinte, duhul tău[11].

Pe bună dreptate ni se pune întrebarea: *Socotești, oare, că scapi de ceea ce nici un muritor nu a putut să scape? Care dintre sfinţi a fost pe lume fără cruce şi fără suferinţă? Şi nici Iisus Hristos, Domnul nostru, cât a trăit, n-a fost un singur ceas fără durerea patimii. Trebuia, zice El, să pătimească Hristos şi să învieze din morţi şi să intre în mărirea Sa* (Luca 24, 46). *Şi tu, cum de cauţi un alt drum decât drumul acesta împărătesc care este drumul Sfintei Cruci?*[12]

Comentând cuvintele lui Iov, *omul născut din femeie are puţine zile de trăit, dar se satură de necazuri* (Iov 14,1), Dionisie, fost episcop de Buzău, ne îndeamnă: *Întoarce-ţi ochii către Betleem, înalţă-i la locul Căpăţânii, aţinteşte-i spre cer, pleacă-ţi urechea la binecuvântările pe care Domnul le dă săracilor şi suferinzilor, ascultă aceste cuvinte dulci pe care El ţi le adresează: «Veniţi la Mine toţi cei osteniţi şi împovăraţi şi Eu vă voi odihni pe voi* (Matei,11, 28)». *Mergând după El ce vedem? Pe Fiul lui Dumnezeu, pe Cel mai mare făcător de bine al omenirii, pe Cel fără de păcat, purtându-Și crucea*[13].

Părinții Patericului erau convinși că necazurile, suferințele, luarea crucii, sunt necesare celor ce vor să-L urmeze pe Hristos. *Ceara de nu se va înfierbânta în foc să se înmoaie,* spune un părinte, *nu se va putea tipări pecetea ce vei pune peste dânsa. Aşa şi omul: de nu va fi muiat de fierbinţeala focului scârbelor, bolilor, ostenelilor, suferinţelor şi a ispitelor, nu se poate tipări într-însul pecetea Duhului Sfânt*[14].

Şi, inspirat de sus, Sfântul Apostol Petru ne zice: *Iubiţilor, nu vă miraţi de focul aprins între voi spre ispitire, ca şi cum vi s-ar întâmpla ceva străin. Ci, întrucât sunteţi părtaşi la suferinţele lui Hristos, bucuraţi-vă pentru ca şi la arătarea slavei Lui să vă bucurați cu bucurie mare* (1 Petru 4,12-13).

---

[11] *Mineiul pe Ianuarie*, EIBMBOR, Bucureşti, 1997, p. 484.

[12] Toma de Kempis, *Urmarea lui Hristos,* Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1991, p.81.

[13] Dionisie, fost episcop de Buzău, *Adunare de gânduri,* București, Tipografia Sfintei Mitropolii, 1852, p. 2.

[14] *Patericul*, Alba Iulia, 1990, p. 341.

3. Mărturisitorii din timpul comunismului şi-au luat crucea şi au urmat lui Hristos

Anul 2017 în Biserica Ortodoxă Română a fost dedicat de către Sfântul Sinod comemorării Patriarhului Justinian şi apărătorilor ortodoxiei în timpul comunismului. Lucrul acesta a fost determinat de scurgerea celor patruzeci de ani de când marele patriarh s-a mutat la Domnul.

El a condus corabia Bisericii în vremuri foarte dificile. Doar tenacitatea, tactul şi înţelepciunea sa l-au ajutat ca să nu facă nici concesii în ce priveşte doctrina şi viaţa Bisericii şi, în acelaşi timp, să-i mulţumească cât se putea şi pe mai marii vremurilor. Aşa se face că bisericile au rămas deschise, copiii au fost botezați, tinerii cununaţi şi repusații îngropaţi cu slujbă religioasă. În alte ţări comuniste lucrurile au stat mult mai rău. Dacă la început Patriarhul Justinian a avut în fața autorităților comuniste un capital de încredere, mai ales datorită faptului că-l ascunsese pe Gheorghiu Dej când evadase de la Târgu Jiu, acest capital s-a epuizat repede. Văzând că nu-l pot manevra şi că este credincios Bisericii sale l-au tratat cu răceala şi neîncredere. Mitropolitului Bartolomeu Anania, care prin 1957 îi era apropiat, îi face următoarea destăinuire: *Iată, Anania, puterea mea politică e în declin. Am folosit-o cât am putut în interesul Bisericii. Şi poate că tocmai de aceea creditul meu pe lângă Guvern scade*[15].

În acelaşi timp, pe lângă Patriarhul Justinian, trebuie pomeniţi mulţimea de mărturisitori ai lui Hristos şi apărători ai credinţei în acele vremuri delicate. Părintele Arsenie Papacioc spune că: *toate veacurile au fost pline de duşmani, dar duşmanii din veacul acesta* (veacul 20) *au umplut cerul de sfinţi*[16]. Eu voi pomeni doar câţiva dintre ei, a căror activitate a fost legată de Arhiepiscopia Clujului, pe care-i consider foarte importanţi: Mitropolitul Bartolomeu Anania, Rectorul Liviu Galaction Munteanu, Protopopul Florea Mureşanu şi Profesorul Ioan Bunea. Numărul lor a fost mult mai mare. Pe unii, după ce au ieşit din temniţă în 1964, i-a reintegrat în preoţie Arhiepiscopul Teofil Herineanu.

---

[15] Valeriu Anania, *Memorii,* Polirom, 2008, p. 221.

[16] Arhimandrit Arsenie Papacioc, *Scrisori către fiii mei duhovniceşti,* Mănăstirea Dervent, 2000, p. 150.

Mitropolitul Bartolomeu Anania L-a slujit pe Hristos cu toate fibrele fiinţei sale şi, în acelaşi timp, a fost un mare om de cultură şi teolog. În *Memoriile* sale care s-au tipărit în 2008 se poate vedea cum l-au chinuit reprezentanţii sistemului opresiv, rămânând în temniţă până în anul 1964 când au fost eliberaţi deţinuţii politici.

Se pot spune multe lucruri despre mărturia pe care a dat-o. În orice caz Mitropolitul Bartolomeu îşi are un loc aparte între bărbaţii iluştri ai culturii noastre. Pe de altă parte, Dumnezeu a îngăduit să treacă prin multe necazuri şi încercări. La toate le-a făcut faţă cu tărie. În *File de jurnal – 2006*, luna februarie, după ce îşi aduce aminte de închisorile comuniste, adaugă cu seninătate şi fără nici un fel de mândrie: *Depunând această mărturie, în nici un caz nu aş vrea să se creadă că din ea s-ar desprinde un profil de «erou», ci să fie luată doar ceea ce este: o contribuţie la tema pe care şi-o propune această carte (este vorba despre cei ce au suferit în închisori).*

Părintele Liviu Galaction Munteanu, Rectorul Institutului Teologic din Cluj, a mucenicit pentru Hristos. După ce religia a fost scoasă din şcoală, dimpreună cu profesorul Ioan Bunea, au primit sarcină de la Arhiepiscopul Teofil să alcătuiască o programă de catehizare a tinerilor în Biserică. Rezultatul? Amândoi au fost întemnițaţi, Părintele Liviu Munteanu a murit în temniţa de la Aiud, iar părintele Ioan Bunea a fost eliberat în 1964, dar cu sănătatea dărâmată.

Oamenii aceștia care au suferit pentru o cauză sfântă merită toată preţuirea şi cinstirea noastră. Acesta este şi motivul pentru care ne-am hotărât ca „Centrul de Tineret" din Sângeorz-Băi să poarte numele „Ioan Bunea". Este o mică reparaţie morală pentru un om mare. Rămâi stupefiat cum, după ce România a trecut prin această experienţă amară, sunt oameni care ar dori să scoată educaţia religioasă din şcoală. Pentru această cauză au suferit oameni de excepţie ca părintele Liviu Galaction Munteanu şi Părintele Ioan Bunea.

Un lucru mai puţin cunoscut este acela că Arhiepiscopul Teofil pe data de 30 iulie 1959 îi scria Patriarhului Justinian: *Aş fi deosebit de fericit ca odată ajuns acest caz la Procuratura Generală, cu sprijinul Preafericirii Voastre, să fie înţeles pe deplin faptul că Preoţii Munteanu şi Bunea au avut intenţii curate de servire a Bisericii Ortodoxe Române care, faţă de regimul democrat popular din patria noastră, se comportă cu loialitate şi ataşament*[17].

[17] A.A.C. Dosar 6/1959, vol. II, nr. 5642/959.

Ce a făcut Patriarhul Justinian nu ştim, mai mult ca sigur că a intervenit, dar stăpânirea avea urechile surde când era vorba de glasul Bisericii. Şi cine era ascultat atunci când, pentru lucruri neînsemnate care nu plăceau puterii, făceai ani grei de temniţă?

Un alt mucenic clujean a fost Părintele Protopop Florea Mureşanu. Teolog titrat, intelectual rafinat, aduna în casa lui de pe strada Bisericii Ortodoxe spuma intelectualităţii clujene. Printre cei ce-i frecventau casa erau: Lucian Blaga, Victor Papilian, Ion Luca, Valeriu (Bartolomeu) Anania şi mulţi alţii. De slujit a slujit şi la catedrală şi la Bisericuţa de pe strada Bisericii Ortodoxe. A fost Protopop al Clujului, profesor de teologie, publicist şi un bun misionar.

Datorită curajului său mărturisitor a fost închis în două rânduri. După prima detenţie este expulzat din Cluj şi ajunge preot în Suciul de Sus, Judeţul Maramureş. Fiind aici va construi schitul de la Breaza. Impactul său misionar n-a fost pe placul autorităţilor şi este închis pentru a doua oară. N-a mai ieşit din temniţă, ci a murit la Aiud în 1961.

Arhiepiscopul Teofil i-a ajutat pe mulţi dintre preoţii întemniţaţi, după eliberare, să fie reîncadraţi în parohii. Vom nominaliza pe unii dintre ei: Părintele Arhimandrit Arsenie Papacioc, Părintele Toma Gherasimescu, Părintele Vasile Vasilache, Părintele Adrian Făgeţeanu şi mulţi alţii.

Toţi aceşti părinţi mărturisitori au luat foarte în serios cuvintele Mântuitorului: *Oricine va mărturisi pentru Mine înaintea oamenilor, mărturisi-voi şi Eu pentru el înaintea Tatălui meu, Care este în ceruri. Iar de cel ce se va lepăda de Mine înaintea oamenilor şi eu Mă voi lepăda de el înaintea Tatălui Meu, Care este în ceruri (Matei 10, 32-33).*

Mărturisitorii lui Hristos, având o credinţă puternică, părăseau lumea aceasta cu faţa luminată având certitudinea că merg la El. Din multele exemple pe care le-aş putea da, mă opresc la unul, pe care Părintele Nicolae Steinhardt, care şi el a pătimit în închisorile comuniste, îl numeşte *Sfântul Închisorilor*. E vorba de Valeriu Gafencu care, în ceasul morţii, *a ridicat ochii albaştri spre cer şi am văzut cum se descopereau în ei minuni tot mai adânci, tot mai uimitoare. Totul era făcut din lumină nepământească, dar real, un fel de realitate desăvârşită, a cărei vedere te face fericit. Plângeam în hohote*[18].

---

[18] Ioan Ianolide, *Întoarcerea la Hristos*, Editura Christiana, Bucureşti, 2006, p. 190.

Cei ce au apărat Ortodoxia şi L-au mărturisit pe Hristos în perioada comunistă ne oferă nouă, celor obişnuiţi cu o viaţă comodă, prilejul de a medita la jertfă, la suferinţă şi la cruce. Nimic nu se poate realiza fără efort, fără jertfă. Tendinţa omului contemporan, spune Sfântul Paisie Aghioritul, este de a dobândi totul fără jertfă. Elevii şi studenţii ar vrea să ia note mari fără să înveţe, oamenii maturi ar vrea să câştige mult fără să muncească, iar noi, toţi creştinii, am vrea să ne mântuim fără să ne nevoim. Lucruri absolut imposibile.

Anul acesta ne aducem aminte de vremurile teribile când statul totalitar, folosindu-se de instituţii represive, i-a chinuit pe mulţi dintre semenii noştri pentru credinţa lor. Aducerea aminte are şi un rol pragmatic pe care-l subliniază Sfântul Pavel: *priviţi cu luare aminte cum şi-au încheiat viaţa şi urmaţi-le credinţa* (Evrei 13, 7).

Icoană

Icoana, caracteristică a spiritualității ortodoxe

† Petroniu Florea

„Spiritualitatea creștină este conţinutul credinţei experiat în trăirea lui vie”[1]. Bogăţia şi frumuseţea neasemănată a spiritualităţii ortodoxe le constatăm din nenumăratele ei particularităţi. Una dintre acestea este şi icoana. „În sensul cel mai restrâns al cuvântului, icoana este reprezentarea picturală a unui personaj sfânt sau a unei scene sfinte, făcută de obicei pe o bucată de lemn, pânză, metal, hârtie sau sticlă, ori chiar pe zidul bisericii”[2]. „Icoana indică coborârea lui Dumnezeu în lume şi participarea omului la viaţa dumnezeiască”[3], de aceea „arta iconografică, fiind pusă în slujba lui Dumnezeu, nu este o artă ca oricare alta”[4].

„Unii occidentali văd în icoană o operă de artă, pe care o apreciază pentru înalta ei valoare estetică, dar prin aceasta reduc icoana la nivelul unui tablou religios - în sensul romano-catolic - ceea ce ea nu este, de fapt. O asemenea confuzie implică însăşi negarea specificităţii ei”[5]. „Alţii găsesc în icoană o savoare exotică sau simt o irezistibilă atracţie pentru icoană, cu toate că nu-şi explică de unde provine ea”[6]. „A reduce icoana la nivelul unei opere de artă înseamnă a o goli de funcţia ei

[1] Preot Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate şi comuniune în Liturghia ortodoxă*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1986, p.5.

[2] Pr. Prof. Ene Branişte, *Teologia icoanelor*, «Studii Teologice», 1952, p. 178.

[3] Leonid Uspensky, *Teologia icoanei*, Editura Anastasia, Bucureşti, 1994, p. 115.

[4] *Ibidem*, p. 23.

[5] Michel Quenot, *Icoana fereastră spre Absolut*, Traducere, prefaţă şi note de Pr. dr. Vasile Răducă, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1993, p. 11.

[6] *Ibidem*, p. 9.

primordială. «Teologie în imagini», ea anunţă prin culori şi face ceea ce Evanghelia proclamă prin cuvânt. Icoana este, aşadar, unul din aspectele revelaţiei divine şi ale comuniunii noastre cu Dumnezeu. Credincioşii ortodocşi adunaţi într-o biserică pentru Liturghie stabilesc legătura cu Biserica cerească prin intermediul rugăciunilor liturgice şi al icoanelor”[7].

„Importanţa icoanei în Ortodoxie se vede din aceea că nu există rit liturgic fără icoană”[8]. „Aşa cum nu se poate săvârşi Sfânta Liturghie fără rugăciuni, la fel nu se poate săvârşi fără icoane. Dacă în mod excepţional ea se săvârşeşte într-un alt loc decât în biserică, trebuie să existe cel puţin un antimis, pe care este zugrăvită înmormântarea Domnului Hristos, o icoană a Mântuitorului şi una a Maicii Domnului, spre care privesc credincioşii”[9].

„Icoana, obiect de cult şi operă de artă, este specifică religiei creştine, şi mai precis, Bisericii Ortodoxe. De altfel, numai în Biserica Ortodoxă se poate vorbi de un cult al icoanelor. Dacă iudaismul a fost considerat o religie a cuvântului (prin care Dumnezeu a vorbit poporului ales, l-a educat şi l-a pregătit pentru venirea lui Mesia), iar elenismul o religie a imaginii (religie în care, neexistând o revelaţie supranaturală, cultura cu elementele ei vizuale a prevalat asupra religiei), creştinismul este deodată o religie a Cuvântului întrupat şi a imaginii; este deodată cult şi cultură”[10]. „În elenism, văzul predomină asupra auzului, pe când la evrei primează acesta din urmă. Israel este poporul cuvântului şi al ascultatului. Însă acel *«Ascultă Israele!»* (Deuteronom 4,1; 5,1; 6,3 ş. a.), face loc în textele scripturistice mesianice lui *«Ridică ochii şi vezi!»* (Facere 13,14; Isaia 60,4), pregătind poporul pentru primirea revelaţiei dumnezeieşti atât prin auzire, cât şi prin vedere”[11], ceea ce se va întâmpla în Noul Testament, unde Dumnezeu nu va grăi de undeva de la distanţă, ci va fi văzut şi auzit de oameni. Văzul nu ia însă locul auzului, ci cele două sunt

---

[7] *Ibidem*, pp. 10-11.

[8] Pr. Asist. Dr. Nicolae Dură, *Teologia icoanelor, în lumina tradiţiei dogmatice şi canonice ortodoxe*, «Ortodoxia», Nr. 1/1982, p. 62.

[9] Preot Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Op. cit*, p. 67.

[10] Michel Quenot, *Op. cit.*, p. 5.

[11] Paul Evdochimov, *Arta icoanei o teologie a frumuseţii*, Traducere de Grigore Moga şi Petru Moga, Editura Meridiane, 1992, p. 35.

complementare. „«Ceea ce cuvântul spune, imaginea ne arată în tăcere, ceea ce am auzit spunându-se, am văzut», afirmă Părinţii celui de-al şaptelea sinod ecumenic"[12].

„Cuvântul prin care Dumnezeu vorbea poporului evreu în Vechiul Testament a venit în istorie şi lumea a văzut slava Lui, *«slavă ca a Unuia-născut din Tatăl, plin de har şi de adevăr»* (Ioan 1,14). Mesajul lui Hristos se adresează astfel întregii personalităţi umane. Toate facultăţile persoanei sunt solicitate spre receptarea mesajului dumnezeiesc. Văzul, auzul, inima, puterea de judecată, toate concură la receptarea nefragmentară a aceluiaşi adevăr. Apostolii au propovăduit adevărul (Hristos) pe care l-au auzit prin cuvânt, l-au văzut cu ochii lor, l-au atins cu mâinile lor, l-au contemplat în toată frumuseţea Cuvântului vieţii (I Ioan 1)"[13].

„Spre deosebire de Vechiul Testament, unde Dumnezeu era nevăzut şi numai auzit, în Hristos, Dumnezeu s-a văzut în trup, a dobândit o figură vizibilă şi, ca atare, reprezentabilă iconografic"[14]. Astfel, „tot ceea ce aduce cuvântul evanghelic prin propovăduire la auz, aceea înfăţişează şi arată pictura în mod tăcut ochilor"[15].

„Sfântul Teodor Studitul afirmă că asemenea icoanei Mântuitorului, Evanghelia este o icoană verbală, pentru că icoana Domnului Hristos nu este altceva decât cuvântul dumnezeiesc văzut, care ne conduce la credinţa în Domnul şi Dumnezeul nostru Iisus Hristos"[16]. „Imaginile sfinte şi Evanghelia, amândouă sunt expresii ale inexprimabilului, devenite posibile graţie revelării lui Dumnezeu, a cărei împlinire a fost întruparea Fiului lui Dumnezeu"[17]. „Aşa cum Domnul Hristos nu a poruncit nicăieri să scriem nici măcar cel mai neînsemnat cuvânt despre El şi activitatea Lui, însă chipul Său a fost conturat de Sfinţii Săi Apostoli şi păstrat până astăzi, tot aşa, ceea ce este reprezentat pe de o parte cu cerneală şi hârtie, este reprezentat în icoană prin

---

[12] *Ibidem*, p. 11.

[13] Michel Quenot, *Op. cit.*, p. 5.

[14] Sfântul Teodor Studitul, *Iisus Hristos prototip al icoanei Sale,* Studiu introductiv şi traducere de Diac. Ioan I. Ică jr., Editura DEISIS, Alba Iulia, 1994, p. 21.

[15] Pr. Dr. Sabin Verzan, *Sfânta Scriptură, temei, izvor şi reflectare în pictura bisericească,* «Studii Teologice», Nr. 1-2, 1992, pp. 34-35.

[16] Michel Quenot, *Op. cit.*, p. 31.

[17] Pr. Nikolai Ozolin, *Chipul lui Dumnezeu, chipul omului*, Studii de iconologie şi arhitectură bisericească, traducere de Gabriela Ciubuc, Editura Anastasia, 1998, p. 153.

diverse culori sau printr-un alt material"[18]. „În ochii Bisericii, icoana nu este o artă care ilustrează Sfânta Scriptură; ea este un limbaj care îi corespunde, care îi este echivalent, corespunzând nu literei biblice şi nici cărţii ca obiect, ci propovăduirii evanghelice, adică tocmai cuprinsului Sfintei Scripturi, sensului ei, aşa cum se întâmplă cu textele liturgice. De aceea în Biserică, icoana are acelaşi rol ca şi Sfânta Scriptură, întrunind aceeaşi semnificaţie liturgică, dogmatică şi educativă"[19].

„Pentru Părinţii celui de-al VII-lea Sinod Ecumenic de la Niceea, din anul 787, icoana stă pe aceeaşi treaptă cu Sfânta Evanghelie. Prin contemplarea icoanei, credincioşii ajung, la fel ca şi prin ascultarea cuvântului, la întărirea credinţei"[20]. „Cuvântul Evangheliei şi icoana ne descriu istoria mântuirii noastre în Hristos, căci ceea ce Evanghelia relatează în cuvinte, acelaşi lucru îl reprezintă icoana prin culori. Astfel, a auzi şi a vedea merg împreună şi amândouă sunt conforme cu voinţa lui Dumnezeu. Scenele din viața și activitatea publică a Domnului nostru Iisus Hristos, icoanele şi vieţile sfinţilor pictate pe pereţii bisericilor, ne aduc aminte despre istoria mântuirii noastre şi ne îndeamnă la imitarea sfinţilor zugrăviţi în icoane, ceea ce ne conduce spre acelaşi scop, ca şi propovăduirea prin cuvântul Sfintei Scripturi. Cele auzite cu urechile prin citire se transmit duhului şi când vedem acelaşi lucru în icoană, tot în acelaşi fel ne luminăm sufleteşte. Prin două lucruri aşezate împreună, şi anume citirea şi reprezentarea iconografică, câştigăm o singură cunoaştere: aceea că ne amintim de cele întâmplate"[21].

„Pentru Biserica Ortodoxă, imaginea, asemenea cuvântului, este un limbaj care-i exprimă dogmele şi învăţătura. Prin aceste două mijloace, care se însoţesc unul pe celălalt şi se completează reciproc, dobândim cunoaşterea aceloraşi realităţi"[22]. Sfinţii Părinţi ne învaţă că „aşa cum venerăm Evanghelia şi icoana este obiectul venerării noastre.

---

[18] Michel Quenot, *Op. cit.*, p. 31.

[19] Leonid Uspensky, *Op. cit.*, p. 94.

[20] Pr. Lect. Dr. Nicolae Chifăr, *Icoana - teologie în culori şi expresie a realităţii întrupării lui Hristos*, «Teologie şi viaţă», Nr. 10-12, 1995, p. 117.

[21] *Ibidem*, p. 116.

[22] Pr. Nikolai Ozolin, *Op. cit.*, p. 124.

Prin urmare, suntem datori să venerăm în mod egal imaginea vizuală şi cea verbală a Mântuitorului Hristos"[23].

„Icoana există mai întâi pentru că nu putem avea întotdeauna în faţa ochilor originalul (pe Domnul Hristos, pe Maica Domnului sau pe sfinţii Bisericii) şi de aceea trebuie să ne mulţumim cu copia sau imaginea"[24]. „În al doilea rând, ea este cerută de insuficienţele firii omeneşti: fiind o fiinţă limitată în timp şi spaţiu, omul nu poate avea o cunoştinţă directă a celor nevăzute, nici a celor trecute, a celor viitoare sau a celor depărtate în spaţiu"[25]. „Din pricina acestor insuficienţe de cunoaştere a fost descoperită icoana, care serveşte la ghidarea cunoştinţei şi la revelarea şi arătarea celor ascunse"[26]. „De asemenea, omul este înclinat din fire să-şi reprezinte în chip perceptibil (intuitiv) sau sub forme văzute, pe cele nevăzute, sau lucrurile care nu cad sub simţuri. Nevoia de a avea în faţă o icoană, decurge din caracterul concret al sentimentului religios, care adesea nu se mulţumeşte cu o simplă contemplaţie spirituală şi care caută să se apropie de Dumnezeu în chip nemijlocit. Lucru firesc, căci omul se compune din suflet şi trup, deci el vrea să vadă, să atingă cu degetul, să sărute cu buzele. El vrea să-şi umple ochii sufletului cu misterul care îl înconjoară"[27]. „Din acest punct de vedere, icoana reprezintă modul cel mai bun de înţelegere a raportului transcendent - imanent, într-o formă cât mai mulţumitoare şi mai eficace. Ea constituie o îmbinare armonioasă între sacru şi profan sub forma unei aşa numite «identităţi în diferenţă», adică într-o formă materială ea exprimă realităţi ce trec dincolo de materie, depășind-o. Însăşi materia din care este făcută icoana, primeşte prin acţiunea harului dumnezeiesc, de la slujba de sfinţire a acesteia, o anume transparenţă"[28].

---

[23] Leonid Uspensky, *Op. cit.*, p. 93. Aceeaşi idee o regăsim şi la Nikolai Ozolin, *Iconografia ortodoxă a Cincizecimii*, Traducere de Vasile Manea, Editura Patmos, Cluj Napoca, 2002, pp. 29-38.

[24] Pr. Prof. Ene Branişte, *Art. cit.*, p. 181.

[25] *Ibidem*.

[26] Sfântul Ioan Damaschin, *Cultul Sfintelor icoane - Cele trei tratate contra iconoclaştilor*, Traducere din limba greacă, introducere şi note de Preotul profesor Dumitru Fecioru, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1998, p. 19.

[27] Pr. Prof. Ene Branişte, *Art. cit.*, p. 181.

[28] Dumitru Megheşan, *Rugăciune şi umanism*, Biblioteca revistei Familia, Oradea, 1996, p. 130.

„La baza icoanei stă credinţa într-un plan mai presus de natură şi voinţa de a trece peste natură, de a intra în legătură cu transcendenţa divină. Icoana nu identifică planul naturii cu planul divin, ci le deosebeşte cu desăvârşire. Închinătorul icoanei se referă totdeauna la o realitate de dincolo de icoană. Închinarea adusă icoanei trece la prototipul zugrăvit în ea”[29].

„Părinţii sinodului VII ecumenic au afirmat că închinarea acordată icoanei trece, urcă la persoana reprezentată sau la prototip, la modelul viu al ei”[30]. „Cel ce venerează icoana, venerează persoana pe care aceasta o înfăţişează”[31], „iar nu materia ei”[32]. „Închinarea nu se aduce substanţei icoanei, căci acesta este un lucru absurd şi idolatru, propriu celor ce adoră creatura în locul Creatorului, ci ea se aduce lui Hristos Cel închinat în icoana lui Hristos, materia icoanei rămânând cu totul în afara comuniunii de închinare cu Hristos Cel închinat în ea prin asemănare, ceea ce este propriu ipostasului lui Hristos, care este separat de materie, chiar dacă se vede în ea”[33].

„În sfintele icoane nu este cinstit semnificantul în calitate de materie, ci semnificatul reprezentat. Legătura dintre icoană şi prototipul său nu este aşadar, deloc tributară identităţii lor. Această legătură decurge mai degrabă din reprezentarea persoanei al cărei nume este de altfel, înscris pe icoană, aşa încât cinstea acordată icoanei merge la modelul ei”[34].

„Când credinciosul se roagă în faţa icoanei Mântuitorului, nu se roagă ei, ci Domnului Hristos. Privind la ea, privirea lui se îndreaptă spiritual spre Mântuitorul, aşa cum mama privind fotografia fiului ei, vorbeşte cu el, deşi ea nu confundă fotografia fiului ei cu fiul însuşi aflat departe. Ea uită de fotografie, aşa cum credinciosul uită de icoană.

---

[29] Pr. prof. D. Stăniloae, *Idolul ca chip al naturii divinizate şi icoana ca fereastră spre transcendenţa dumnezeiască*, «Ortodoxia», Nr. 1/1982, p. 17.

[30] Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Icoanele în cultul ortodox*, «Ortodoxia», Nr. 3, 1978, pp. 481-482.

[31] Leonid Uspensky, *Op. cit.*, p. 95. Aceeaşi idee o regăsim şi la: Christoph Schönborn, *Icoana lui Hristos - o introducere teologică*, Traducere şi prefaţă Pr. dr. Vasile Răducă, Anastasia, 1996, pp. 157-159; Pr. Lect. Dr. Nicolae Chifăr, *Art. cit.*, p. 114; Pr. Serghei Bulgakov, *Icoana şi cinstirea sfintelor icoane*, Traducere de Ieromonah Paulin Lecca, Anastasia, 2000, p. 32 şi Sfântul Ioan Damaschin, *Op. cit.*, p. 28.

[32] Sfântul Teodor Studitul, *Op. cit.*, p. 26.

[33] *Ibidem*, pp. 188-189 şi Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Icoanele...*, p. 485.

[34] Michel Quenot, *Op. cit.*, p. 30.

Mama zâmbeşte fiului, iar credinciosul se roagă Domnului Hristos, stând în faţa icoanei Lui şi privind la ea. Icoana şi prototipul sunt cuprinse deodată prin simţire şi gândire, fără să fie confundate; sau mai bine-zis, icoana este uitată, iar credinciosul trăiește propriu-zis relaţia cu prototipul"[35].

„Icoana nu are existenţă proprie, ci ea numai ne face să pătrundem în ceea ce este mai presus de ea, conducându-ne la cel reprezentat în ea"[36]. „Când credinciosul se roagă în faţa icoanei Mântuitorului, nu se roagă ei, ci Domnului Hristos. Privind la ea, privirea lui se îndreaptă spiritual spre Hristos"[37], „pentru că în faţa icoanei lui Hristos credinciosul spune: «Doamne ajută-mi!», nu: «Icoană ajută-mi, mântuieşte-mă!», ceea ce ar fi idolatrie"[38]. „Contemplarea rugătoare trece astfel prin icoană şi nu se opreşte decât la conţinutul viu pe care ea îl traduce"[39].

„Conform învăţăturii Bisericii Ortodoxe, sensul ultim al cinstirii icoanelor este tot Dumnezeu. Leontie, episcopul Neapolei din Cipru (secolul al VII-lea) le spune iconoclaştilor: «Atunci când îi vedeţi pe creştini închinându-se sfintelor icoane, să ştiţi că ei se închină sfinţilor reprezentaţi în icoane, iar nu lemnului. Pentru că dacă ar cinsti firea lemnului, negreşit ar trebui să se închine şi pădurilor şi copacilor, după cum Israel se închina odinioară acestora, zicând arborelui şi pietrei: *«Tu eşti Dumnezeul meu şi tu m-ai născut»* (Ieremia 2,27). Dar noi nu spunem aşa icoanelor sfinţilor, căci nu sunt dumnezeii noştri, ci cărţi deschise spre aducerea aminte a lui Dumnezeu şi spre cinstirea Lui, aşezate în Biserici în văzul tuturor şi venerate. Cel care cinsteşte pe mucenic, cinsteşte pe Dumnezeu, pentru care mucenicul a suferit mucenicia. Cel care se închină Apostolului lui Hristos, se închină Celui care l-a trimis pe Apostol la propovăduire în lume. Cel care se prosternă în faţa Maicii lui Dumnezeu, este evident că aduce cinstire Fiului ei, căci nu este alt Dumnezeu decât Unul singur, cel cunoscut şi adorat în Treime»"[40].

---

35 Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Icoanele...*, pp. 484-485.

36 Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1996, p. 238 şi Idem, *Arta icoanei...*, p. 203.

37 Preot Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate şi comuniune...*, p. 64.

38 Diacon Gheorghe Băbuţ, *Pelerinul român*, Editura Pelerinul Român, Oradea, 1992, p. 181.

39 Paul Evdochimov, *Arta icoanei...*, p. 155.

40 Pr. Asist. Dr. Nicolae Dură, *Art. cit*, p. 61.

„Deşi închinarea adusă sfintelor icoane se referă în cele din urmă tot la Dumnezeu, există totuşi o distincţie între închinăciunea de adorare datorată lui Dumnezeu şi închinăciunea adusă «din pricina lui Dumnezeu», Maicii Domnului, prietenilor şi slujitorilor lui Dumnezeu, adică sfinţilor şi îngerilor, locurilor lui Dumnezeu şi obiectelor închinate lui Dumnezeu. Nimănui nu trebuie să ne închinăm ca lui Dumnezeu, decât singurului prin fire Dumnezeu. Tuturor celorlalţi însă, *«pentru Domnul»* (I Petru 2,13), să le dăm închinăciunea cuvenită"[41]. „Natura sau caracterul cultului icoanelor nu se confundă niciodată cu cinstirea pe care o dăm lui Dumnezeu. Pe Dumnezeu Îl cinstim prin latrie sau adorare, iar icoanele sfinţilor le cinstim prin simpla venerare sau cinstire relativă, pentru că stau în relaţie cu prototipul la care se referă"[42]. Maicii Domnului, pentru că s-a învrednicit să nască pe Fiul lui Dumnezeu întrupat, îi aducem supravenerare sau supracinstire.

„În icoana Domnului Hristos există o prezenţă reală a Lui. Icoana este Hristos, dar nu prin unire ipostatică, ci relaţional, în baza asemănării lor formale"[43]. „Icoana Domnului Hristos participă la persoana lui Hristos, în calitatea ei de reprezentare a lui Hristos"[44]. „Icoana nu preînchipuie, ci descoperă şi revelează în măsura în care ea este părtaşă la Cel pe care-L descoperă, în măsura în care ea însăşi este prezenţă şi participare"[45]. „Icoana este, înainte de toate, întâlnire personală între credincios și Domnul Hristos, între credincios și Maica Domnului sau sfântul reprezentat în icoana căreia acesta i se închină"[46]. „Plămădită de o credinţă care caută teofania sau descoperirea lui Dumnezeu, icoana ne interpelează. Ea se descoperă în linişţea unei întâlniri faţă-n faţă"[47].

„Credincioşii ştiu că icoana nu le vorbeşte numai despre Domnul Hristos şi nu le arată pe ce linie de înduhovnicire au să-şi conducă viaţa

---

[41] Pr. Prof. Dr. Ştefan Alexe, *Sensul icoanei la Sfântul Ioan Damaschin şi Sinodul VII Ecumenic (Niceea 787)*, «Ortodoxia», Nr. 4/1987, p. 26.

[42] Pr. Asist. Dr. Nicolae Dură, *Art. cit*, p. 61.

[43] Sfântul Teodor Studitul, *Op. cit.*, p. 41.

[44] Michel Quenot, *Op. cit.*, p. 30.

[45] Alexander Schmemann, *Euharistia Taina Împărăţiei*, Editura Anastasia, Bucureşti, p. 52.

[46] Michel Quenot, *Op. cit.*, p. 109.

[47] *Ibidem*, p. 116.

lor, pentru a se face mai asemenea cu Hristos. Ei sunt convinşi în primul rând că prin icoană intră într-o comunicare reală cu Domnul Hristos. De aceea problema cheie care se pune pentru explicarea teologică a importanţei icoanei în ortodoxie, este: ce legătură reală, vie şi prezentă există între persoana vie a lui Hristos şi icoana Lui, mai bine-zis între Hristos şi credinciosul care se roagă în faţa icoanei Lui? Şi în ce mod se stabileşte ea? Cel mai uşor răspuns ar fi acela că orice cuvânt de rugăciune adresat de credincios Domnului Hristos, are un răspuns de la Hristos, odată ce Hristos este viu şi ca om. Căci nu este cuvânt adresat de o persoană altei persoane, căruia acea persoană să nu trebuiască să-i răspundă, în baza unităţii dialogic-ontologice ce există între persoane"[48].

Credinciosul nu se întâlneşte numai cu Domnul Hristos rugându-se înaintea icoanei Lui, ci şi cu sfinţii la a căror icoană se închină. „Icoanele servesc drept mijlocitoare între persoanele reprezentate şi credincioşii care se roagă, adunându-i pe toţi în comuniunea harului. Se stabileşte astfel un contact, o anumită legătură între sfinţi şi credincioşi. În timpul Sfintei Liturghii într-o biserică, adunarea credincioşilor intră, prin intermediul icoanelor şi al rugăciunilor liturgice, în comuniune cu Biserica din ceruri, cu care formează un ansamblu"[49]. „Harul Duhului Sfânt este cel care face să apară sfinţenia atât a persoanei reprezentate, cât şi a icoanei şi, tot prin Duhul Sfânt, se produce relaţia între credincios şi sfântul reprezentat, prin intermediul icoanei acestuia"[50].

„Desigur, icoana Domnului Hristos ori a unui sfânt nu are o realitate proprie; în ea însăşi nu este decât o scândură; aceasta tocmai pentru că îşi trage toată valoarea teofanică din participarea sa la persoana reprezentată, cu ajutorul asemănării, pentru că nu poate închide nimic în ea însăşi, ci devine asemeni unui punct ce radiază. Absenţa volumului exclude orice materializare; icoana traduce o prezenţă energetică ce nu este nicidecum localizată, nici închisă, ci care radiază în jurul centrului său"[51].

---

[48] Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Icoanele...*, p. 481.
[49] Leonid Uspensky, *Op. cit.*, p. 95.
[50] Michel Quenot, *Op. cit.*, p. 109.
[51] Paul Evdochimov, *Arta icoanei...*, pp. 158-159.

„Prin icoană, Dumnezeu inundă lumea, prin care face să curgă harul îndumnezeitor asemenea unor râuri minunate ce potolesc setea celor cuprinşi de dorul după înălţimi duhovniceşti şi aduc din nou dorul după noi orizonturi ale contemplaţiei divine şi astfel iconografia este metafizica existenţei concrete"[52].

În ceea ce priveşte reprezentarea iconografică a sfinţilor, „faţă de omul autonom în raport cu Dumnezeu, a omului auto-repliat care a pierdut integritatea naturii sale, icoana ne prezintă omul care a dobândit asemănarea lui Dumnezeu, care a învins dezagregarea (din el însuşi, din umanitate şi din întreaga creaţie văzută). Spre deosebire de omul mărunt, pierdut într-o lume imensă şi ostilă, care şi-a pierdut comuniunea cu restul creaţiei, în icoană admirăm un om măreţ într-o lume comparativ mică, un om care şi-a recâştigat demnitatea împărătească în cosmos şi a transformat supunerea faţă de lume, în supunere faţă de Duhul care sălăşluieşte în el. În locul spaimei pe care omul robit păcatului o inspiră creaţiei, icoana arată împlinirea nădejdii acesteia, eliberarea ei «*din robia stricăciunii*» (Romani 8,21)"[53]. „Omul reprezentat în icoană este copleşit de har. Prin participarea sa la viaţa dumnezeiască, el sfinţeşte spaţiul, timpul, tot ceea ce-l înconjoară. Eliberat de patimi, el se înfăţişează în deplinătatea totală a naturii sale pământeşti îndumnezeite. Îndumnezeirea sfântului se transmite, se propagă în jurul său şi de aceea noi vedem în icoană şi cosmosul transfigurat"[54].

„Lumea spirituală în care omul a devenit templu al lui Dumnezeu ne este dezvăluită cu ajutorul culorilor, formelor şi liniilor, cu ajutorul realismului simbolic, un limbaj pictural unic în felul său. Ordinea şi pacea lăuntrică despre care vorbesc Sfinţii Părinţi ne sunt transmise prin pacea şi armonia exterioară din icoană: întregul trup al sfântului, toate detaliile, până şi părul sau ridurile, chiar şi veşmintele şi tot ceea ce îl înconjoară, totul este unificat şi condus către suprema armonie. Avem aici manifestarea unei biruințe asupra divizării şi a haosului interior din om şi, prin om, manifestarea unei biruințe asupra divizării şi a haosului dinăuntrul umanităţii şi al lumii"[55].

---

[52] Dumitru Megheşan, *Art. cit.*, p. 131.
[53] Leonid Uspensky, *Op. cit.*, p. 208.
[54] Michel Quenot, *Op. cit.*, p. 105.
[55] Leonid Uspensky, *Op. cit.*, p. 123.

Ordinea şi pacea domină structura icoanei, care oferă o imagine a lumii viitoare. Oamenii şi animalele, peisajul şi arhitectura participă la armonia dumnezeiască. În icoană întreaga lume văzută se transformă, devine chipul unităţii viitoare a întregii făpturi din împărăţia lui Dumnezeu. Potrivit cu aceasta, tot ceea ce se reprezintă în icoană, oglindeşte nu dezordinea lumii noastre păcătoase, ci ordinea dumnezeiască, liniştea în care nu domneşte logica pământească sau morala omenească, ci harul dumnezeiesc. Aceasta este ordinea nouă, în făptura cea nouă.

„Tot ceea ce îl înconjoară pe sfânt capătă în icoană altă înfăţişare. Lumea care îl înconjoară pe om, ca purtător şi vestitor al revelaţiei dumnezeiești, se transformă aici în imagine a lumii viitoare, transfigurate şi înnoite. Totul îşi pierde aspectul obişnuit de dezordine, toate intră într-o ordine armonioasă: oamenii, peisajul, animalele, arhitectura. Tot ceea ce îl înconjoară pe sfânt se supune, dimpreună cu acesta, unei ordini ritmice, totul reflectă prezenţa dumnezeiască, apropiindu-se şi apropiindu-ne de Dumnezeu. Pământul, lumea vegetală şi cea animală sunt reprezentate nu pentru a ne apropia de ceea ce vedem mereu în jurul nostru, adică de lumea căzută în starea ei de stricăciune, ci pentru a ne dezvălui participarea acestei lumi la îndumnezeirea omului. Lucrarea sfinţeniei asupra întregii lumi create şi mai ales asupra fiarelor sălbatice, este o trăsătură care caracterizează adesea vieţile sfinţilor"[56].

Conţinutul icoanei este acela al ansamblului celebrării liturgice, este anticiparea cerului pe pământ, pentru că în icoană noi vedem *„împărăţia lui Dumnezeu venind întru putere"* (Marcu 9,1), lumea care se împărtăşeşte din veşnicie. Această anticipare care se realizează întru mântuirea oamenilor, este chiar menirea Bisericii în lume. Astfel, în icoană avem o reprezentare sau un model al omenirii viitoare, al omenirii care devine Biserică a lui Dumnezeu.

„Universul pe care ni-l arată icoana este acela în care domnesc nu categoriile raţionale, nu morala umană, ci harul dumnezeiesc. De aici, hieratismul icoanei, simplitatea, maiestatea şi calmul ei; de aici, ritmul liniilor şi bucuria culorilor sale. În ea se răsfrâng efortul ascezei şi

---

[56] *Ibidem*, p. 128.

bucuria izbânzii. Ea este suferinţa care se transformă în bucuria Dumnezeului Celui viu, noua ordine dinăuntrul unei creaţii înnoite"[57].

Prezenţa dumnezeiască în creaţie implică o schimbare, o transformare prin sfinţire sau o transfigurare a acestei creaţii în profunzimea ei, atât în persoane, cât şi în cele ce le înconjoară. Tocmai despre această transfigurare, care este anticiparea reală a împărăţiei cereşti în lumea noastră, vorbesc toate icoanele; este mesajul lor esenţial, ceea ce le distinge de orice altă pictură. Icoana se străduieşte să reprezinte, în stilul şi în forma sa, transfigurarea trupului omenesc şi a tuturor celor ce-l înconjoară. Icoana, am putea spune, este Evanghelia făcută vizibilă prin transformările pe care sfinţenia le operează în lume.

„Icoana nu ne prezintă însă o lume extra-terestră, nici una imaginară; ci ceea ce vedem în ea este chiar lumea noastră terestră, dar restabilită în ordinea ei ierarhică, restaurată în Dumnezeu, căci este pătrunsă de harul divin necreat"[58]. Totuşi, spre deosebire de portret sau fotografie, icoana nu este copia fidelă a unor realităţi din lumea aceasta, ci mai degrabă imaginea, prototipul şi simbolul unei creaturi duhovniceşti mântuite prin credinţa în întruparea Fiului lui Dumnezeu, în care lumina perceptibilă, sensibilă, este reprezentată ca un cosmos transfigurat, prin puterea harului Sfântului Duh. „Astfel, raporturile dintre dimensiunile reale ale fiinţelor şi lucrurilor nu intră deloc într-o icoană, deoarece ea nu copiază natura. Ea ne face posibilă vederea oraşelor dintr-o perspectivă aeriană (în zbor de pasăre) şi, în loc de peisaj, sugerează prezenţa schematică a cosmosului, cel mai adesea cu ajutorul formelor geometrice, gradenele suprapuse şi povârnite ale vreunei stânci tinzând spre înalturi. Un joc suprarealist implică falsa siguranţă a arhitecturilor acestei lumi; o abstracţie savantă eliberează de apăsare şi duce la o figurare paradoxală a transfiguratului. Aceste forme ale unei arhitecturi fanteziste sau ale unui cosmos schematizat, plante şi animale stilizate potrivit cu esenţa lor paradisiacă, nu au valoare în ele însele; ele adoptă atitudinile personajelor, le întăresc semnificaţia şi vădesc supunere faţă de spiritul uman din planul material interiorizat. Materia este plină de viaţă; este însă parcă imobilizată, reculeasă, pentru a-şi pleca urechea revelaţiei"[59].

[57] *Ibidem*, p. 130.
[58] *Ibidem*, p. 209.
[59] Paul Evdochimov, *Arta icoanei...*, p. 190.

Dacă scopul vieţii religioase este ca, printr-un efort continuu susţinut de harul divin, să ne facă părtaşi împărăţiei lui Dumnezeu, icoana, în ultimă analiză, tinde să înfăţişeze tocmai această împărăţie, care nu este alta, decât creaţia transfigurată prin har şi readusă, ca şi omul, la strălucirea ei primordială.

Toate cele pictate în icoană s-au sfinţit şi pentru aceasta caracterul lor este spiritual. Munţii, copacii, animalele, construcţiile şi iarba pământului sunt luminate de harul divin. În icoană toate sunt lumină dumnezeiască. Lumea din icoană nu seamănă deci cu banalitatea cotidiană. Lumina divină pătrunde pretutindeni şi de aceea, personajele sau obiectele nu sunt luminate dintr-o parte sau alta, de către o sursă de lumină; ele nu proiectează umbre, fiindcă aşa ceva nu există în împărăţia lui Dumnezeu, unde toate se scaldă în lumină.

„Întrucât reprezintă lumea noastră, dar transfigurată, icoana îl face pe privitor să ajungă la o altă viziune asupra lumii şi îl invită să se transforme lăuntric, pentru a putea participa şi el la lumea transfigurată, de care ia cunoştinţă din icoană[60].

„Icoana desemnează sfinţenia în aşa fel încât aceasta nu este nici subînţeleasă, nici supraadăugată de gândirea noastră, ci vizibilă cu ochii trupeşti. Imagine a sanctificării omului, ea ne arată realitatea dezvăluită cu prilejul schimbării la faţă a Domnului nostru Iisus Hristos de pe Muntele Tabor, în prezența lui Petru, Iacov și Ioan, cei trei Sfinți Apostoli ai Săi"[61]. „Icoana este aşadar, simbolul şi realitatea prezenţei lui Dumnezeu, o imagine epifanică în care invizibilul vine la noi prin vizibil şi deopotrivă un mijloc ce ne ajută în procesul cunoaşterii lui Dumnezeu, deoarece sfinţii care sunt reprezentaţi în icoane şi-au împropriat pe Dumnezeu aşa de mult în fiinţa lor, încât ei sunt într-o legătură directă cu dătătorul harului. Sfinţii şi-au împropriat lumina dumnezeiască, fiecare în persoana sa, arătându-ne în ei infinitatea lui Dumnezeu imprimată în voia şi simţirea lor personală, în tensiunea lor după desăvârşirea fără sfârşit. Astfel, icoanele sfinţilor devin canale sau ferestre deschise care unesc imanentul cu transcendentul şi care coboară eternitatea în timp, constituind pentru creştini adevărate oaze spirituale, din care aceştia

[60] Michel Quenot, *Op. Cit.*, p. 105.
[61] Leonid Uspensky, *Op. cit.*, p. 113.

îşi hrănesc în chip minunat dorul după infinit. Astfel, icoanele au un rol deosebit pe drumul desăvârşirii creştinului, deoarece fiecare sfânt posedă pe Dumnezeu imprimat şi trăit dinamic în sine, dar nu numai pentru sine, ci şi pentru cei din jurul său”[62].

„Icoanele sunt oglinzi în care se reflectă veşnicia, cheile care ne descuie uşile lumii inteligibile, porţi sau ferestre deschise spre acel cer şi pământ nou despre care ne vorbeşte Sfânta Scriptură (Apocalipsa 21,1)”[63]. „Fiind o deschidere spre lumea de dincolo, icoanele stau sub semnul eshatologiei, a «zilei a opta», făcându-i pe credincioşii care se închină înaintea lor să trăiască în chip analogic această zi, învăţându-i să se pregătească pentru eternitate, sfinţindu-i şi îndreptându-i spre Bine şi Frumos, oferindu-le un fel de drum spre Adevăr şi Viaţă, noţiuni care nu-şi găsesc realitatea decât numai în prototip, Domnul nostru Iisus Hristos”[64].

Icoanele indică coborârea lui Dumnezeu în lume şi participarea omului la viaţa dumnezeiască, deci realizarea sfinţeniei, care trebuie să constituie un imbold perpetuu pentru credincioşi, de a urma pilda celor reprezentaţi în icoane.

---

[62] Dumitru Megheşan, *Art. cit*, pp. 127-128.
[63] *Ibidem*, p. 134.
[64] *Ibidem*, p. 136.

Anticomunismul în iudaism biblic

Pr. Prof. dr. Ioan Chirilă

Termenul *aniconism* provine din grecescul *eikon* („chip, imagine”) și se formează prin adăugarea prefixului negativ *an*- și a sufixului -*ism*. Aceasta este folosit pentru a indica sau mai bine zis pentru a afirma lipsa reprezentărilor artistice vizuale ale unei divinități în cadrul unui sistem religios. Cu alte cuvinte, aniconismul este o coordonată fundamentală a religiilor în care divinitățile nu sunt reprezentate iconic, nici antropomorfic, nici zoomorfic. Datorită acestui fapt, în cadrul cultului religiilor respective nu vom găsi iconizări ale vreunui dumnezeu care să aibă calitatea de simbol cultic central sau dominant[1]. Este necesar să precizăm de la bun început că între termenii aniconism și anti-iconism este o diferență semnificativă, primul dintre acestea marchează o lipsă de reprezentări iconografice, iar cel de-al doilea sugerează o atitudine ostilă față de orice manifestare artistică ce are ca finalitate iconizarea unei divinități[2]. Chiar dacă unii specialiști consideră că Israelul biblic era marcat de o atitudine anti-iconică[3], avem suficiente motive să

---

[1] Tryggve METTINGER, *No Graven Image? Israelite Aniconism in its Ancient Near Eastern Context*, Almqvist & Wiksell International, Stockolm, 1955, p. 19. Vezi și Michael SHENKAR, „Aniconism in the Religious Art of Pre-Islamic Iran and Central Asia”, în: *JSTOR* 22 (2008), p. 239.

[2] În cadrul creștinismului, anti-iconismul poate fi regăsit în perioada mișcărilor iconoclaste care manifestau o atitudine potrivnică față de icoană prin exaltarea transcendentalismului evreiesc, musulman și chiar creștin în detrimentul apropierii lui Dumnezeu de lume care-și atinge punctul maximal în Întruparea Domnului care printre altele este fundamentul teologic al icoanei. Paul EVDOCHIMOV, *Arta icoanei. O teologie a frumuseții*, trad. de Grigore Moga, Petru Moga, Meridiane, București, 1993, p. 170.

[3] Christoph UEHLINGER, „Israelite Aniconism in Context?”, în: Biblica 77 (1996), 4, pp. 540-549. Vezi detalii în Jill MIDDLEMAS, *Aniconism and the Imago Dei*, în *The Divine Image: Prophetic Aniconic Rhetoric and Its Contribution to the Aniconism Debate*, Mohr Siebeck, Tubingen, 2014, pp. 1-19.

credem că poporul ales era mai degrabă caracterizat de aniconism, decât de anti-iconism. Amintim în acest sens doar faptul că heruvimii au fost reprezentați artistic în toate sanctuarele biblice, până și în cel descris de profetul Iezechiel. Altfel spus, în iudaismul biblic nu au fost promovate imaginile religioase decât dacă au fost realizate la porunca lui Dumnezeu. Atitudinea anti-iconică a fost îndreptată spre reprezentările idolatre specifice altor popoare[4] care, odată cu trecerea timpului, au pătruns și în structurile cultice ale poporului israelit. Textul care a promovat această atitudine de adversitate față de un anumit tip de reprezentare artistică, asupra căruia vom insista în cadrul acestui studiu, îl găsim între cele 10 porunci fundamentale ale iudaismului. Cea de-a doua dintre ele (*Iș* 20, 4-6[5]) interzice reprezentările artistice ale idolilor și folosirea acestora în cadrul unor structuri cultice. Slujirea acestor chipuri cioplite, scobite cu dalta, marca îndepărtarea omului de Dumnezeu și săvârșirea unui păcat grav: substituția mascată. Prin făurirea acestor chipuri menite slujirii idolatrie, omul se substituia Creatorului şi se amăgea că poate crea nemurirea[6].

1. Crearea omului după chipul dumnezeiesc – premisă a reprezentării iconografice a lui Dumnezeu

Dacă privim în Vechiul Testament, înainte de interdicția din Decalog, identificăm suficiente elemente care să ne determine să afirmăm că exprimarea realităților transcendentale prin elemente specifice creației artistice era posibilă[7]. De la bun început se spune că

[4] J. I. DURHAM, *Exodus*, coll. *Word Biblical Commentary* 3, Word, Incorporated, Dallas, 2002, p. 285.

[5] „Să nu-ţi faci chip cioplit şi nici un fel de asemănare a nici unui lucru din câte sunt în cer, sus, şi din câte sunt pe pământ, jos, şi din câte sunt în apele de sub pământ! Să nu te închini lor, nici să le slujeşti, că Eu, Domnul Dumnezeul tău, sunt un Dumnezeu zelos, care pedepsesc pe copii pentru vina părinţilor ce Mă urăsc pe Mine, până la al treilea şi al patrulea neam, și Mă milostivesc până la al miilea neam către cei ce Mă iubesc şi păzesc poruncile Mele." (*Iș* 20, 4-6)

[6] Ioan CHIRILĂ, *Fragmentarium exegetic filonian II. Nomotetica. Repere exegetice la Decalog*, Limes, Cluj-Napoca, 2003, p. 143.

[7] Totuși, reprezentarea lui Dumnezeu prin creații de factură artistică, este posibilă doar în momentul în care vorbim despre Întruparea Fiului lui Dumnezeu. Acest eveniment constituie argumentul teologic pentru reprezentarea lui Dumnezeu în icoană. Totodată, prin întrupare se realizează un act anamnetic prin care omului îi este adresată din nou chemarea de a dobândi asemănarea prin contemplarea și urmarea Protochipului, după care a fost plăsmuit. Nikolai GUSEV, Mihail DUNAEV, Rafail KARELIN, *Îndrumar iconografic*, Sofia / Carte ortodoxă, București, 2007, p. 71.

Dumnezeu l-a făcut pe om după chipul Său și ca asemănare a Sa (*Fc* 1, 26). Traducerea care s-a întipărit în mintea noastră se datorează originalului grecesc care așează cele două elemente constitutive ale ființei umane într-un raport de coordonare care nu permite o altfel de nuanțare ce poate fi dedusă din textul ebraic. Ca atare, dacă Dumnezeu l-a făcut pe om după chipul Său, înseamnă că înlăuntrul făpturii umane există în chip real această potențialitate care poate deveni act de reprezentare, de exprimare a ceea ce este Dumnezeu[8]. Raportând această idee la tema noastră, la aniconism, putem spune că Dumnezeu, prin actul creație, a dat binecuvântare să se realizeze ceva care să-L reprezinte. Doar El poate să rânduiască cadrul necesar pentru o reprezentare care să nu impieteze transcendentalul. De aceea, El Care a creat pe om după chipul Său, are autoritatea și puterea necesară să trimită acel „duh dumnezeiasc de înțelepciune, de pricepere, de ştiinţă şi de iscusinţă" (*Iș* 31, 3) în Bețaleel și Oholiab pentru ca aceștia să știe cum să facă toate odoarele și cele necesare la Cortul Sfânt. Între acestea ne amintim că se afla și Chivotul Legii deasupra căruia erau realizate artistic prin lovituri de ciocan chipurile a doi heruvimi care acopereau și protejau chivotul, creând imaginea unui tron dumnezeiesc din mijlocul căruia Dumnezeu se revela pe Sine și-l sfătuia pe Moise. Din aceasta reiese că reprezentările artistice ale unor ființe cerești aveau în principal menirea de a semnala prezența lui Dumnezeu în mijlocul poporului. Nici chipurile heruvimilor brodați pe catapeteasma cortului nu aveau o altă funcționalitate. Poporul nu percepea reprezentarea lor ca pe o imagine idolatră. Și cum ar putea să fie, de vreme ce Dumnezeu a poruncit ca ei să fie reprezentați în sanctuar?

Exegeții care se ocupă de studierea aniconismului sunt foarte atenți la expresiile biblice, la sensul lor literal și, împlicit, la sensul figurat al acestora, adică la posibilele valențe metaforice sau alegorice ale pasajelor respective. Din aceste considerente, termenul *εἰκόνα* nu a fost interpretat literal, fiindcă nu este vorba doar despre față[9], ci

---

[8] G. W. ASHBY, *Go out and meet God: A commentary on the Book of Exodus. International theological commentary*, Wm. B. Eerdmans / Handsel Press, Grand Rapids / Edinburgh, 1997, p. 89.

[9] În icoană fața omului devine chip care oglindește Protochipul, adică chipul după care a fost plăsmuit omul la creație. Odată cu întruparea Domnului, acesta se revelează și oferă posibilitatea omului de a-l iconiza. GUSEV, DUNAEV, KARELIN, *Îndrumar iconografic*, p. 318. Ioan CHIRILĂ, „Porţile cerului. O reabordare a teologiei icoanei din perspectiva dimensiunii simbolice şi transcendente a actului liturgic", în: *Caietele Echinox* 2 (2002), p. 55.

expresia *chip* are o cu totul altă comprehensiune și un cu totul alt conținut, decât acela de structură fizionomică constituită din câteva elemente binare și unele solitare care se poate constitui în oglinda ființei[10]. Prin urmare, această abordare literală nu este suficient, ci trebuie să ne orientăm spre sensul spiritual-mistic al conceptului *εἰκόνα θεοῦ*, fiindcă, de multe ori, în ceea ce facem noi prin teologia icoanei îl interpretăm doar literal, iar această abordare nu este suficientă. Omul este prima icoană zidită de Dumnezeu după chipul Său, ca asemănare a Sa. Așadar, chipul una din însușirele fundamentale ale omului prin care se aseamănă cu Dumnezeu[11]. Pentru om acest concept are o dublă relevanță: a) fiind o manifestare dumnezeiască în om acesta devine izvor al sfințeniei și b) fiind o manifestare revelatoare, indică telosul omului[12]. Altfel spus, chipul are capacitatea de a face cunoscută stuctura duhovnicească a persoanei umane, de a ne descoperi sfințenia sa. Chipul reprezintă esența spirituală a omului, calitate ce nu poate fi văzută decât cu ochii duhovnicești. Chipul nu este un portret al omului[13], iar din acest motiv în chip sunt concentrate cele mai semnificative detalii din icoană, restul elementelor sunt secundare[14].

2. „Să nu-ți faci chip chioplit!” (Ieș 20,4) sau despre modul în care se dobândește asemănarea cu Dumnezeu

Rămânând în aceeași zonă de abordare a textului sfânt, sesizăm cu ușurință că nici textul ebraic, nici cel grecesc nu folosesc pentru indicarea obiectelor interzise de porunca a doua din Decalog termenul *chip* care este utilizat în referatul creației. În Facere 1, 26 avem termenul

[10] Spre exemplu, expresia paulină *eikon* (*1 Co* 15, 49 și *2 Co* 4, 4) ni-L înfățișează pe Iisus Hristos în ipostaza Sa de Cel înviat care prin actele mântuitoare și prin înălțare restaurează chipul omul căzut. Prin urmare, acest termen nu indică o imagine simplă, ci un chip natural, așa cum se subliniază în Epistola către Evrei prin sintagma „icoana ființei lui Dumnezeu” (1,1). Olimpiu BENEA, *Receptarea textului din Coloseni 1,15a, „ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου”, ca argument hristologic al icoanei*, lucrare prezentată la simpozionul internațional de Teologie, Istorie, Muzicologie și Artă: *Icoană. Mărturie creștină. Totalitarism*, Cluj-Napoca, 2-7 noiembrie 2017.

[11] CHIRILĂ, „Porțile cerului...”, p. 55.

[12] Ioan CHIRILĂ, „Présence du Logos dans l' «image»”, în: *Caietele Echinox* 12 (2007), p. 227.

[13] Prin portret întelegem o reprezentarea artistică a chipului unei persoane în care atenția pictorului este concentrată pe redarea trasăturilor caracteristice ale feței persoanei respective. Marcel MUNTEANU, *Arta bizantină. Elemente de arhitectură, sculptură și pictură*, Grinta, Cluj-Napoca, 2015.

[14] GUSEV, DUNAEV, KARELIN, *Îndrumar iconografic*, pp. 61, 315.

צֶלֶם, (*țelem*) și respectiv *εἰκόνα*, iar aici sunt utilizate concepte precum פֶּסֶל (*pesel*) și *εἴδωλον*. Între acestea există o diferență semnificativă. Spre exemplu, substantivul ebraic *pesel* care provine din rădăcina verbală פסל (*psl*) – „a tăia în forme" definește o reprezentare antropomorfică sau zoomorfică, făurită din lemn sau piatră (uneori și din metal) care urma să primească o utilitate cultică[15]. Verbul *pesel* ne permite să nuanțăm însemnătatea sa primară și să precizăm că într-un sens mai larg, acesta poate însemna *a grava, a scopi, a sculpta.* Această deschidere semnantică ne ajută să interpretăm sintagma deja încetățenită de *chip cioplit* în contextul istoric în care a fost folosită. Dumnezeu interzice israeliților să facă chipuri gravate, scobite sau gravate care în memoria israeliților își găsesc corespondente în reprezentările artistice din piramidele sau spațiile sacre ale egiptenilor. Cu alte cuvinte, această expresie utilizată în Decalog indică o reprezentare idolatră de genul celor întâlnite în Egipt care se află în contrapondere cu Dumnezeul lui Israel. În această categorie nu pot fi încadrate chipurile de heruvimi realizate în sanctuarul biblic (în special cele de pe capacul Chivotului) și nu pentru că la început nu au fost realizate printr-o tehnică diferită (prin lovituri de ciocan, nu prin scobire – *Iș* 37, 7-8[16]), ci pentru că aceștia nu erau venerați într-o manieră idolatră. Reprezentarea artistică a heruvimilor era semnul că Dumnezeu este prezent, că se află în proximitatea lor. Această imagine a intrat în mentalul poporului ales și din acest motiv ei au fost asumați fără nicio ezitare atunci când la porunca Domnului, Moise și David, cel care a pregătit zidirea templului, au făurit chipuri de heruvimi din metal sau din lemn, i-au sculptat pe lemn sau în piatră sau i-au brodat pe covoare. Aceștia au receptat mesajul teologic (semnalarea prezenței lui Dumnezeu) și din acest motiv nu i-au privit ca pe niște reprezentări idolatre. Un alt considerent pentru acceptarea reprezentării heruvimilor în sanctuar și neasocierea lor cu chipurile idolilor a fost constituit de faptul că Dumnezeu este cel care a poruncit realizarea acestora. Dacă Cel care a poruncit să nu se facă chip cioplit,

[15] Philip J. KING, Lawrence E. STAGER, *Life in Biblical israel*, Westminister J.K. Press, Louiswille, 2001, p. 130.

[16] „A făcut de asemenea doi heruvimi de aur, lucraţi din ciocan, pentru cele două capete ale capacului, și i-a aşezat unul la un capăt şi altul la celălalt capăt al capacului." (Ieș 37,7-8)

poruncește să fie făcute chipuri lovite din ciocan și ulterior chiar cioplite, înseamnă că întrebuințarea acestora diferă de cea a chipurilor interzise. Chiar dacă a poruncit făurirea heruvimilor, Dumnezeu nu a cerut poporului să slujească sau să se închine lor; acesta este elementul care-i diferențiază pe heruvimii preprezentați artistic de idoli[17].

Idolii pe care Dumnezeu îi înterzice prin Decalog sunt chipuri disociate de o realitate divină reprezentată care sunt lipsite de consistență transcendentală și care leagă pe închinător de materialitate. Imaginea idolatră este lipsită de conținut și exprimă o realitate falsă[18]. În cadrul imagisticii iudaismului biblic erau admise imaginile care îndeplineau o funcție prefigurativă (ex. șarpele de aramă) sau una anamnetică (ex. chipurile heruvimilor din sanctuarul biblic)[19]. În condițiile în care o reprezentare artistică a divinității (o icoana) își pierde statutul de topos al prezenței divine și nu-și mai manifestă dimensiunea tainică de îndumnezeire a omului devine idol[20]. Șarpele de aramă este un exemplu scripturistic care arată maniera în care o imagine prefigurativă poate să devină idol datorită unei raportări eronate a omului față de realitatea pe care trebuia să o reprezinte[21]. Spre deosebire de icoană care este un simbol, idolul este o întruchipare, este obiectivizarea alegoriei. Altfel spus, idolul este o alegorizare întruchipată în care persoanele reale sunt înlocuite de închipuiri. Idolul este o reminescență a credințelor păgâne în descompunere și după cum spunea M. Quenot, acesta este mai degrab „o imagistică anti-iconică”[22].

Așadar, unul dintre scopurile imediate ale poruncilor din Decalog era acela de a-i despărți pe israeliții eliberați din robie de climatul, de contextul religios egiptean și de a-i crește în legea cea nouă. Interdicția

---

[17] Stelian Pașca-Tușa, *Implicațiile teologice ale reprezentării heruvimilor în sanctuarul biblic*, lucrare prezentată la simpozionul internațional de Teologie, Istorie, Muzicologie și Artă: *Icoană. Mărturie creștină. Totalitarism*, Cluj-Napoca, 2-7 noiembrie 2017.

[18] Idolii sunt „lucruri care nu au nici cea mai mică existență reală, nici vreun temei ființial.” SF. NICHIFOR MĂRTURISITORUL, *Antirheticele*, în *PG* 100,277B.

[19] Paula BUD, „Valențele etice și estetice ale imaginii în Vechiul Testament”, în: *Studia Universitatis Babes-Bolyai Theologia Orthodoxa* (2008), 1, p. 281.

[20] Ioan BIZĂU, *Incursiuni în teologia și arta icoanei*”, în *Ce este icoana?*, Vasile Manea ed., Reîntregirea, Alba-Iulia 2005) p. 89.

[21] BUD, „Valențele etice...”, p. 281.

[22] Michel QUENOT, *De la icoană la ospățul nupțial. Chipul, Cuvântul și Trupul lui Dumnezeu*, trad. de Lucian Dragoș, Sofia, București, 2006, p. 13.

de a făuri chipuri cioplite era menită să dezrădăcineze din minţile israeliţilor imaginile idolatre specifice mediului religios egiptean care pot fi întâlnite îndeosebi în piramide, unde se găseau atât statui, cât și desene care erau gravate pe pereți, desene care foloseau mult imaginile vegetale și cele animale pentru a-și expune devotamentul lor față de zeități. Pericolul pe care porunca a doua dorea să-l îndepărteze era cu atât mai mare cu cât forma de idolatrie practicată de egipteni era una extrem de degradantă. În comentariul său la Decalog, Filon din Alexandria atrage atenția asupra faptului că statutul omului este denigrat și batjocorit prin imaginile zoomorfe care sunt prezentate drept dumnezei. Omul ajungea astfel să se închine creaturii, nu Creatorului și să slujească unor făpturi care potrivit ordinii creației le erau inferioare. Degradarea sistemului idolatru egiptean era evidentă și pentru faptul că animalele care erau alese ca zeități făceau parte din regnul prădătorilor: „Printre animalele sălbatice cele mai fioroase sunt leii şi crocodilii, iar printre reptilele veninoase vipera, pe care ei le cinstesc în temple şi în lăcaşuri sacre, în adunări şi procesiuni şi-n alte asemenea solemnităţi. Ar fi mai bine să cinstească boul care lucrează toată săptămâna în soare sau oaia care le dă lâna pentru haine ca să nu-i vateme frigul”[23]. Chiar dacă exegetul alexandrin folosește adeseori ironia[24] față de manifestările idolatre ale egiptenilor, totuși el își păstrează un ton moralizator care adeseori lasă să se întrezărească compasiunea.

Iluzia oamenilor prin care credeau că vor fi asemenea lui Dumnezeu dacă-și vor etala calitățile creatoare, avea să-i coste mult. Chipurile inerte pe care ei le-au făurit cu mâinile lor, au ajuns să-i robească, să-i lipsească de viață și să-i constrângă să le fie asemnea. Slujind idolilor, omul s-a golit pe sine de viață. Iubirea pe care el o oferea chipului

---

[23] PHILO, *De Decalogo*, 78.

[24] Spre exemplificare, vom reda un fragment din același tratat în care Filon, folosindu-se de ironie, subliniază nefirescul, modul în care raporturile se inversează și maniera în care este denaturată realitatea: „Ar fi trebuit cel puţin, pentru că ei făcură atâta încât să fie cu totul rătăciţi, să aşeze la rang de zei pictorii şi sculptorii înşişi. Ori ei i-au lăsat în întunericul lor, fără să le acorde vreo favoare particulară, dar sculpturile şi picturile lor ei le-au mărturisit drept zei. Se întâmplă adeseori să vezi artişti îmbătrânind fără resurse şi fără glorie şi murind la capătul unor necurmate necazuri în timp ce creaturile lor sunt împodobite magnific cu purpură, aur şi tot felul de podoabe, având preoţi recrutaţi, care le slujesc şi le aduc jertfe.” PHILO, *De Decalogo*, 71.

cioplit nu se revărsa asupra sa, fiindcă iubirea vie pe care trebuia să o ofere lui Dumnezeu și aproapelui și-a stins-o făcându-se asemenea idolilor. Adresându-se celor care slujeau idolilor, Filon încearcă să-i conștientizeze de nivelul degradant în care au ajuns: „Cu ochii ţinuţi, încât să nu mai vedeţi, cu urechile astupate, încât să nu mai auziţi, cu gura mută, incapabilă să mai articuleze şi să guste, cu mâinile infirme, care nu iau şi nu dau nici nu se mişcă, cu picioarele uscate, fără a face un pas, lipsiţi de activitate cu toate celelalte părţi ale corpului nostru şi ca într-o închisoare aşezaţi în sanctuar sub pază şi supraveghere, petrecând noaptea şi ziua inspirând fumul sacrificiilor"[25]. Efectele slujirii idolilor aveau să fie resimțite acut în timp, încât profeții trebuiau să resusciteze, să aducă din nou la viață sufletele conaționalilor lor care au ajuns să fie aproape întru totul asemenea celor pe care îi cinsteau[26]. Isaia, dă mărturie în acest sens redând cuvintele pe care le-a auzit de la Dumnezeu în timpul vedeniei pe care a avut-o în Templu: „Că s-a învârtoşat inima poporului acestuia şi cu urechile sale greu a auzit şi ochii săi i-a închis, ca nu cumva să vadă cu ochii şi cu urechile să audă şi cu inima să înţeleagă şi să se întoarcă la Mine şi să-l vindec." (*Is* 6, 10).

Când am analizat Decalogul într-una din scrierele mele anterioare, am afirmat că păcatul idolatriei este în fapt păcatul substituției mascate[27]. Omul se lasă furat de cuvintele șarpelui și cade asemenea protopărinților în ispita de a se considera dumnezeu. Să remarcăm faptul că în dialogul pe care șarpele l-a avut cu Eva, acesta i-a spus că va fi ca Dumnezeu, nu asemenea Lui. Ideea de comparație pe care o insuflă șarpele primilor oamenii conduce adesea la ideea de egalizare. Și tocmai această comparație este cea care ajunge să genereze idolatria și implicit cu aceasta, toate formele de filavtie, de amor propriu, de egoism. Asemănarea, însă este ținta spre care tinde orice icoană în care se evidențiază chipul sfințeniei și asemănarea cu Dumnezeu prin har. Prin intermediul icoanei pot fi înțelese cuvintele folosite în sfatul intratrinitar: *după chip ca asemănare*. În icoane sunt iconizate chipurile

---

[25] PHILO, *De Decalogo*, 73.

[26] Această realitate își găsește ecoul în textele psalmice în care se afirmă că: „Idolii neamurilor sunt argint şi aur, lucruri de mâini omeneşti: gură au şi nu vor grăi; ochi au şi nu vor vedea; urechi au şi nu vor auzi; nări au şi nu vor mirosi; mâini au şi nu vor pipăi; picioare au şi nu vor umbla, nu vor glăsui cu gâtlejul lor. Asemenea lor să fie cei ce-i fac pe ei şi toţi cei ce se încred în ei." (*Ps* 113, 12-16; cf. *Ps* 134, 15-18)

[27] CHIRILĂ, *Fragmentarium exegetic filonian...*, p. 143.

transfigurate ale celor care au dobândit sfințenia prin asemănarea cu Dumnezeu, chipurile purtătoare de lumină[28]. „A-l vedea pe Dumnezeu – subliniază M. Quenot – înseamnă a primi sfințenia Lui prin participare, iar îndumnezeirea constă în răspândirea luminii divine prin efectul față către Față ce ne transformă și ne face *asemănători*, fii deplini ai lui Dumnezeu (*Ps* 81, 6). Icoana ne face conștienți aici de această vedere față-către-Față![29]” Orice lucrare prin care omul sau chipul său este transfigurat sau sfințit este în fapt o *hristificare*, o mergere înspre asemănarea cu Protochipul, fiindcă protopărinții noștri au fost creați după chipul lui Dumnezeu ca asemănare. Cu alte cuvinte, această asemănare care se dobândește prin sfințire, este cea pe care iconarul o lasă să transpară în icoană[30].

Totodată, este necesar să mai remarcăm și faptul că poruncile, cel puțin primele trei, dacă nu chiar și cea de-a patra, sunt într-o relație și într-o unitate organică. Toate îl au ca subiect pe Dumnezeul lui Israel, pe *Cel care este*: „Eu sunt Domnul Dumnezeu tău…!” (*Iș* 20, 2). După afirmarea acestui elementul central al poruncilor care menține unitatea tematică a acestora, urmează niște expuneri concluzive care de fapt, în gândirea ebraică, sunt niște expresii deictice: *Să nu ai alți dumnezei în afară de Mine… Să nu-ți faci chip cioplit… Să nu iei numele Domnului Dumnezeului Tău în deșert…!* Apoi, dacă dorim să unim și porunca a patra cu acestea trei, este necesar să o facem prin cheia interpretării sau a abordării antropologice, afirmând încă odată că în referatul creației ni se aduce la cunoștință faptul că omul a fost creat după chip lui Dumnezeu, ca asemănare, mai bine zis, ca și asemănare. Altfel spus, omul a fost menit dintru început să fie asemenea lui Dumnezeu.

Porunca în care se solicită cinstirea zilei șabatului ne întoarce tot în cartea Facerii, de data aceasta la capitolul al doilea și ne arată în ce constă modul fericit de împlinire a asemănării cu Dumnezeu: în esență, șabatul presupune *odihnirea în Dumnezeu*[31]. Despre această acțiune de șabatizare ne vorbește Sfântul Maxim Mărturisitorul care afirmă că

---

[28] GUSEV, DUNAEV, KARELIN, *Îndrumar iconografic*, p. 66.

[29] QUENOT, *De la icoană...*, p. 177.

[30] Benedict VESA, *Icoană și cult în Biserica Siro-occidentală*, lucrare prezentată la simpozionul internațional de Teologie, Istorie, Muzicologie și Artă *Icoană. Mărturie creștină. Totalitarism*, Cluj-Napoca, 2-7 noiembrie 2017.

[31] Paula BUD, „Despre Șabat înainte de Lege. Încercare de armonizare a contrariilor”, în: *Studia Universitatis Babes-Bolyai Theologia Orthodoxa* (2013), 2, p. 49.

Mântuitorul nostru, după ce a restaurat firea umană prin jertfta și moartea Sa de pe cruce a ținut șabatul în mormânt, consfințind astfel prin odihna Sa ajungerea chipului cel întâi zidit pe care l-a asumat prin întrupare, la asemănarea cu Dumnezeu. „Domnul Însuşi S-a odihnit în mormânt în această zi. Astfel, acest Şabat corespunde celui din Facerea 2, 2-3, în care Dumnezeu S-a odihnit după încheierea lucrării creatoare, iar aici Hristos Se odihneşte în mormânt, după ce şi El, în ziua a şasea, Şi-a încheiat misiunea, pecetluind acest adevăr cu cuvintele: *Săvârşitu-s-a!* (*In* 19, 30). Prin odihna Sa în mormânt, Mântuitorul a oferit lumii întregi *semnul lui Iona* (*Lc* 11, 29), descoperind şi în acest mod dumnezeirea Sa. De aceea, acest Şabat poate fi considerat drept ultimul al Vechiului Legământ, respectat cu scrupulozitate de către aceia care aveau să inaugureze prima zi a săptămânii următoare ca primă zi a unei noi lumi; a treia zi de la tulburătoarele evenimente din vinerea Patimilor avea să fie prima a Noului Legământ. Privit în lumina tradiţiei vechitestamentare, acest reper temporal primeşte o importanţă covârşitoare, deoarece era considerat expresia şi momentul eliberării: *Şi după două zile din nou ne va da viaţă, iar în ziua a treia ne va ridica iarăşi şi vom trăi în faţa Lui* (*Os* 6, 2; cf. *Iona* 2, 1; *Mt* 12, 40; *Ber Rab* 42, 17), ori prin Înviere ni s-a dăruit eliberarea din robia morţii."[32] Dacă vom privi lucrurile din această perspectivă, atunci vom înțelege că poruncile Decalogului care au fost date poporului după eliberarea din robia egipteană, aveau menirea de a-l călăuzi pe fiecare israelit înspre odihna din pământul făgăduinței, înspre asemănarea lui cu Cel ce este Dumnezeu său.

Concluzii

Reflecțiile noastre privitoare la porunca a doua din Decalog, dar și la momentul antropogenezei descris în referatul creației au scos în evidență faptul că iudaismul biblic nu a fost marcat de o atitudine anti-iconică, ci de una preponderent aniconică. Anti-iconismul iudaic a fost generat de confruntarea poporului ales cu cultura religioasă a altor popoare care aveau tentința de a-i atrage pe israeliți înspre idolatrie. Or prin acest fapt atenta grav la unitatea de credință a poporului lui

[32] Paula BUD, „Dimensiunea eshatologică a șabatului", în *Studii de exegeză și teologie biblică vechi-testamentară*, eds. Ioan Chirilă, Teodora Mureșanu, Stelian Pașca-Tușa, Școala Ardeleană, Cluj-Napoca, 2018, p. 221.

Dumnezeu. Însă chiar și în cele mai ferme exprimări care delimitau credința în adevăratul Dumnezeu de idolatrie, textele scripturistice ne lasă să înțelegem că menirea acestor porunci era aceea de a-l călăuzi pe evreu într-o zonă a afirmării monoteirmului monopersonalist (gen *Șema Israel* – *Deut* 6, 4) și de a sublinia faptul că Dumnezeu fiind o realitate incomprehensivă nu poate fi reprezentat iconic. Acest principiu stă la baza aniconismului iudaic.

Detașându-se de interdicția de a ciopli sau mai bine zis de a scopi în lemn, piatră sau în metat, Bețaleel și Oholiab găsesc modalități de realizare a heruvimilor fără să sape, ceea ce înseamnă că în iudaism nu există o orientare fundamentalistă împotriva reprezentării artistice sau împotriva grăirii simbolice a reprezentărilor realizate prin creațiile de artă. Interdicția viza mai degrabă închinarea și slujirea la aceste chipuri idolatre, fiindcă în momentul în care slujești chipurilor cioplite înseamnă că te-ai detașat deja de Dumnezeul cel Adevărat, ai uitat că El ți-a spus: *Eu sunt Domnul Dumnezeul Tău*. Tradiția iudaică a receptat această nuanțare și, ca atare, a permis realizarea unor reprezentări iconografice, fapt care poate fi argumentat prin frescele de la Dura Europos, de la Beitalfa și din alte câteva sinagogi.

Acknowledgments: This work was supported by TeMATIC-Art, Project co-financed by FEDR through Competitiveness Operational Programme 2014 – 2020, Funding contract: 14/01.09.2016.

Implicațiile teologice ale reprezentării heruvimilor în sanctuarul biblic

Lect. dr. **Stelian Pașca-Tușa**

Preliminarii

În studiul de față dorim să scoatem în evidență faptul că într-un mediu religios aniconic au existat câteva reprezentări artistice care nu au lezat cu nimic interdicția din Decalog privitoare la idolatrie. Chipurile de heruvimi care puteau fi regăsite în diferite ipostaze (brodate, modelate prin lovituri de ciocan, gravate în lemn sau sculptate în piatră) în sanctuarul biblic aveau o cu totul altă conotație decât cea pe care poporul ales a oferit-o în decursul istoriei sale chipurilor cioplite. Această diferență nu era de natură formală, fiindcă nu materialul sau modul în care erau realizate aceste chipuri îngerești făcea diferența între aceste reprezentări și idoli, ci mesajul teologic pe care heruvimii îl transmiteau. Prin urmare, în cercetarea de față vom prezenta substratul teologic care însoțea aceste chipuri de heruvimi pornind de la un episod paradigmatic prezentat în cartea Facerii: așezarea heruvimilor cu sabie vâlvâietoare în fața grădinii Edenului. Acest eveniment reprezintă cheia de înțelegere a problematicii generate de chipurile artistice reprezentate în sanctuar. Așadar, întrucât în cult, în Cortul Sfânt și în Templu apar chipuri de heruvimi, deși porunca a doua era deja enunțată, ne propunem să pătrundem în sfera înțelesurilor acestui concept și a logicii reprezentării lor în spațiul religios ca o posibilă premergere a reprezentării iconografice creștine.

Termenul כְּרוּב (*kherub*), cu cele două forme de plural כְּרוּבִים și כְּרֻנִים, provine cel mai probabil din rădăcina vest-semitică *brk* – „a binecuvânta”. Rădăcina *krb* care în mod normal ar sta la baza cuvântului *heruvim*, nu poate fi identificată nicăieri în ebraica biblică. Ca atare, cel mai apropiat termen semitic de ebraicul *kherub* ar fi acadianul *karabu* care înseamnă *a se ruga, a binecuvânta, a întâmpina pe cineva, a preamări (o zeitate sau o persoană)* sau *a oferi o jertfă*[1]. Dintre derivatele acestui cuvânt, cele care ne intră în sfera noastră de interes sunt *karibu* sau *karibtu* („cel care binecuvintează”) și diminutivul *kuribu* care descrie imagini cultice. Primul termen este un participiu activ care desemnează o persoană sau mai degrabă o imagine a unei persoane care binecuvintează[2]. În araba sudică veche, sensurile rădăcinii *krb* („a jura, a consacra, a aduce jertfă”) ne poziționează, de asemenea, în sfera cultului, iar înțelesul pe care araba clasică îl oferă acestui verb („a fi aproape, a apropia, a pregăti pentru vederea cuiva sau a unui lucru”) ne deschide o perspectivă care ne oferă posibilitate de a înțelege mai bine lucrarea pe care heruvimii aveau să o împlinească, atât în raport cu Dumnezeu, cât și cu oamenii[3]. Talmudul oferă termenului *kherub* o interpretare diferită de cele deja enunțate. Plecând de la termenul aramaic *rabia* – „copil”, rabinii susțin că numele heruvim poate fi tradus prin „asemenea unui copil” (*Sukkah* 5b). Este posibil ca această interpretare să-i fi influențat pe iconari care i-au reprezentat pe heruvimi cu chipul asemenea copiilor scoțând în evidență curăția și starea lor desăvârșită[4].

Plecând de la aceste considerente de natură lingvistică, subliniem faptul că termenul *kherub* indică în textul scripturistic un anumit

---

[1] Paul SHALOM, „Cherub,” în: Fred SKOLNIK et al. (eds.), *Encyclopaedia judaica*, vol. 4, Keter Publishing House, Farmington Hills, 2007, p. 600.

[2] David FREEDMAN, M. P. O'CONNOR, „כְּרוּב (*kerub*),” în: Johannes BOTTERWECK, Helmer RINGGREN și Heinz-Josef FABRY (eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 7, trad. de David GREEN, Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1995, p. 308.

[3] Mai multe detalii despre remnificația rădăcinii verbale *krb* pot fi consultate în: M. KMOSKO, „Kerub und Kurib,” în: *BZ*, 11 (1913), pp. 225-234; W. F ALBRIGHT, „What were the Cherubim?”, în: *BA*, 1 (1938), pp. 1-3; J. TRINQUET, „Kerub, Kerubim,” în: *DBS*, 5 (1957), pp. 161-86; M. HARAN, „The Ark and the Cherubim,” în: *IEJ*, nr. 9 (1959), pp. 30-38, 89-94; Claus WESTERMANN, *Genesis 1-11*, în: *A Continental Commentary*, Fortress Press, Minneapolis, 1994, p. 274.

[4] P. SHALOM, „Cherub,” pp. 600-601.

categorial de ființe cerești care sunt asociate cu prezența nemijlocită a lui Dumnezeu. Această asociere se datorează faptului că heruvimii sunt parte integrantă a carului de luptă/a tronului lui Dumnezeu[5] și sunt prezenți în spațiul sfânt, fie că avem în vedere așezarea lor lângă pomul vieții, fie reprezentarea lor artistică (prin brodare, prin modelarea metalului cu ciocanul, prin sculptare pe lemn sau gravare pe piatră), în sanctuarele poporului ales[6].

Cel care ne oferă cele mai multe amănunte despre înfățișarea lor este profetul Iezechiel care a văzut chipul lor atât în viziunea inaugurală, cât și în alte momente în care heruvimii semnalau prezența nemijlocită a Domnului. Astfel că, heruvimii sunt niște ființe înaripate cu trup, mâini (Iz 10, 8) și picioare (2 Par 3, 13). Tot corpul acestor îngeri este acoperit cu ochi, inclusiv spatele, mâinile și aripile (Iz 10, 12). Numărul aripilor heruvimilor diferă. În cortul sfânt și în templu aceștia au două aripi (Iș 25, 20; 3 Rg 6, 24.27), în timp ce în viziunea lui Iezechiel heruvimii sunt înzestrați cu patru aripi sprintene (Iz 1, 6-7) care le permiteau să se miște iute ca fulgerul (Iz 1, 14); două dintre ele erau întinse și folosite pentru mișcare, iar celelalte aveau menirea de a acoperi trupul lor (Iz 1, 9.11; cf. Is 6,2). Dacă în descrierea heruvimilor din cartea Ieșire, aceștia aveau doar o față (Iș 25, 40), în profeția lui Iezechiel, aceste puteri cerești, aveau două (Iz 41, 18-19) sau patru fețe (Iz 1, 10). În prima situație în care sunt menționați heruvimii gravați pe peretele templului, aceștia aveau o față de om și una de leu, în cel de-al doilea caz, heruvimii aveau câte o fată de om înainte, o față de leu la dreapta, o față de bou la stânga şi o față de vultur în spate[7]. Într-o altă vedenie similară viziunii inaugurale, Iezechiel menționează faptul că fața de bou este înlocuită cu fața unui heruvim (10, 14). Aceast fapt i-a determinat pe unii specialiști să afirme că chipul specific heruvimilor

---

[5] Tronul heruvimilor este o imagine cultică asociată cu regalitatea și prezența divină. Jill MIDDLEMAS, *The divine Image*, Mohr Siebeck, Tubbingen, 2014, p. 69.

[6] D. FREEDMAN, M. P. O'CONNOR, „כְּרוּב (*kerub*)," p. 318.

[7] Pentru Sfântul Irineu al Lyonului, chipurile heruvimilor sunt imagini ale activității Domnului: leul simbolizează demnitatea Sa regală; boul – slujirea Sa preoțească; chipul omenesc – taina întrupării; și vulturul – trimiterea Duhului Sfânt pentru a-l face prezent în sufletele tuturor celor credincioși. IRENAEUS, *Adversus haeresis* – K. STEVENSON și M. GLUERUP, „Ezekiel, Daniel", în: *Ancient Christian Commentary on Scripture OT*, InterVarsity Press, Downers Grove, 2008, p. 4.

era acela de bou. Pentru a-și susține opinia, aceștia au corelat acest text cu viziunea inaugurală în care se precizează că heruvimii aveau picioare drepte, iar „copitele picioarelor lor erau cum sunt copitele picioarelor de viţel" (Iz 1, 7)[8]. Pentru a armoniza problematica fețelor (două chipuri sau patru chipuri), exegeții au considerat că profetul Iezechiel descrie o imagine tridimensională, iar Moise sau Solomon, una bidimensională[9]. Este necesar să semnalăm faptul că asocierea heruvimilor cu carul de luptă al Domnului oștirilor cerești (Yahwe Țevaot) i-a pus pe acești în legătură cu niște roți de foc (Iz 1, 15-21; 10, 9-17). Aceste cercuri înfocate, asemenea crisolitului, au împrumutat caracteristicile heruvimilor care sunt asemănați de Iezechiel cu niște cărbuni aprinși sau cu niște făclii aprinse (Iz 1, 13). Mai mult, până și osiile roților erau pline de ochi de jur împrejur (Iz 1, 18). În chip tainic, aceste roți erau legate de heruvimi, fiindcă oriunde se mișcau aceștia roțile îi urmau. Chiar și simpla mișcare a capului, determina mișcare roții (Iz 10, 11). Este important să precizăm și faptul că în aceste roți se afla același *duh de viața* care se găsea și în heruvimi (Iz 1, 20; 10,17). Cu toate că textul scripturistic oferă suficiente amănunte privitoare la înfățișarea heruvimilor, istoricul Iosif Flaviu afirmă faptul că nimeni nu poate să spună cum arată sau să-și închipuie cum ar fi aceștia (Ant. 8.3.3)[10].

Tradiția creștină îi poziționează pe heruvimi în prima triadă de îngeri, alături de Tronuri și Serafimi. Această categorie de ființe cerești se găsește întotdeauna în proximitatea lui Dumnezeu, fiind unită în chip nemijlocit cu slava dumnezeiască. Heruvimii exprimă în opinia Sfântului Dionisie Areopagitul bogăția cunoștinței lui Dumnezeu sau revărsarea înțelepciunii Sale: „Numele heruvimilor[11] – subliniază el –

---

[8] Chiar dacă heruvimii împrumută din înfățișarea animalelor și a păsărilor, chipul lor este atropomorf. Ioan CHIRILĂ, *Fragmentariul exegetic filonian*, Limes, Cluj-Napoca, 2002, p. 104.

[9] P. SHALOM, „Cherub," p. 600.

[10] Josephus FLAVIUS, *Antichităţi iudaice*, vol. 1, trad. de Ion ACSAN, Hasefer, Bucureşti, 2002, p. 440.

[11] Sfântul Augustin consideră că termenul heruvim poate fi tradus în limba latină prin sintagma *plinătatea cunoașterii*. A. LOUTH, M. CONTI, „Genesis 1-11," în: *Ancient Christian Commentary on Scripture OT*, vol. 1, InterVarsity Press, Downers Grove, 2001, p. 101. Opinia acestuia este împărtășită și de Sfântul Grigorie cel Mare. J. T. LIENHARD, R. J. ROMBS, „Exodus, Leviticus, Numbers, Deuteronomy," în: *Ancient Christian Commentary on Scripture OT*, vol. 3, InterVarsity Press, Downers Grove, 2001,

arată puterea lor cunoscătoare și de Dumnezeu văzătoare și primitoare a darului cel mai înalt al luminii, capacitatea vederii măreției dumnezeiești în cea dintâi putere lucrătoare acesteia și a comunicării ei de înțelepciune făcătoare, dar și puterea de a împărtăși cu îmbelșugare celor de-al doilea grad, prin revărsarea înțelepciunii dăruite."[12]. Cu alte cuvinte, heruvimii sunt mai presus de toate făpturile văzute și nevăzute; sunt înzestrați cu o curăției dumnezeiască datorită neamestecării lor cu cele de sunt mai prejos de statutul și starea lor de desăvârșire; preocuparea lor permanentă este dobândirea asemănării cu Dumnezeu prin mișcarea neclintită și continuă spre dragostea dumnezeiască; aceștia contemplă dumnezeirea printr-o vedere spirituală nemijlocită care nu are nevoie de simboluri sensibile care să înalțe privirea sau mintea spre cele dumnezeiești; sunt plini de lumină necreată și văd neîncetat izvorul frumuseții care creează tot ce e bun și frumos; s-au învrednicit de împărtășirea lui Dumnezeu prin apropierea lor de slava dumnezeiască și prin cunoștința dobândită din luminile care îi îndumnezeiesc; sunt plini de harul lui Dumnezeu, se lasă pătrunși de el și îl transmit celor care se află în imediată lor proximitate; sunt statornici într-o stare de sfințenie desăvârșită; și se fac părtași tainelor lui Dumnezeu[13].

1. Reprezentarea Heruvimilor în spațiul sfânt

Înainte de a expune maniera de reprezentare și specificitatea chipurilor de heruvimi care apar într-unul din sanctuarele biblice, vom sublinia modul în care aceste puteri îngerești sunt asociate din punct de vedere teologic cu spațiul sfânt. Astfel că, după prezentarea misiunii pe care heruvimii au avut-o în grădina Edenului (Fc 3, 24), vom expune modul în care sunt înfățișați aceștia în cortul sfânt construit sub

---

p. 124. Este foarte probabil ca această traducere în latină să o fi calchiat pe cea propusă de Origen. „Comentariu la Cântarea Cântărilor", în: *Părinți și scriitori bisericești,* vol. 6, trad. de Teodor BODOGAE, Nicolae NEAGA și Zorica LAȚCU, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981, p. 335. În opinia Sfântului Maxim Mărturisitorul numele heruvimilor relevă lucrarea lor. SF. DIONISIE AREOPAGITUL, *Opere complete și scoliile Sfântului Maxim Mărturisitorul*, trad. de Dumitru STĂNILOAE, Paideia, București, 1996, p. 48.

[12] SF. DIONISIE AREOPAGITUL, *Opere complete*, p. 24.

[13] SF. DIONISIE AREOPAGITUL, *Opere complete*, pp. 24-25.

îndrumarea lui Moise (Iș 25, 18-22; 26, 1.31; 36, 8.35; 37, 7-9), în templul zidit la porunca regelui Solomon (3 Rg 6, 23-29.31-35; 7, 29-37; 2 Par 3, 7.13; 5, 7-8) și în tempul descris de profetul Iezechiel într-una din viziunile sale (Iz 41, 17-20.24-25).

1.1. Heruvimii în grădina Edenului (Fc 3,24)

Prezența heruvimilor în spațiul sfânt este consemnată încă din Cartea Facerii când Dumnezeu așează în fața grădinii Edenului heruvimii cu săbii înflăcărate (3, 24) pentru a păzi intrarea în rai și implicit drumul spre pomul vieții. Este interesant să remarcăm faptul că Moise nu oferă niciun amănunt privitor la înfățișarea acestor, fapt ce denotă familiaritatea omului cu aceste ființe angelice[14]. Având în vedere faptul că textele scripturistice îi poziționează pe heruvimii în proximitatea Domnului, putem deduce că aceștia îl însoțeau de fiecare dată pe Dumnezeu în desele întâlniri pe care le avea cu primii oamenii în răcoarea serii. Așezarea heruvimilor în fața raiului nu se rezuma doar la păzirea[15] raiului. De fapt, acesta este singurul loc din Vechiul Testament în care heruvimii primesc o astfel de ascultare. Ei sunt, după cum sublinia părintele Ioan Chirilă, mesageri ai Domnului care nu se interpun între Dumnezeu și om, ci dimpotrivă, prezența lor cheamă la comuniune[16]. Totodată, heruvimii sunt semne concrete ale milostivirii dumnezeiești prin care Dumnezeu îi oferă omului exprimări potrivite capacității lui de înțelegere în perspectiva restaurării unității pierdute. Cu alte cuvinte, căderea în păcat i-a întunecat omului mintea și i-a pervertit sentimentele, încât el nu mai avea capacitatea de a înțelege și de a suporta prezența memijlocită a Domnului. Manifestările de tip

[14] N. M. SARNA, „Genesis", în: *The JPS Torah commentary* , vol. 1, Jewish Publication Society, Philadelphia, 1989, p. 375.

[15] Este necesar să remarcăm faptul că verbul שָׁמַר (*șamar*) „a păzi" (3,24) care indică rolul heruvimilor în grădina Edenului, îl putem întâlni și în Fac 2,15, unde Dumnezeu îi cere lui Adam să păzească grădina. Prin urmare, heruvimii asumă misiunea ce fusese încredințată de Dumnezeu mai întâi omului. Cu alte cuvinte, datorită căderii, omul își pierde calitatea de ocrotitor și păzitor al grădinii, iar această funcție este transferată de Dumnezeu heruvimilor. Așadar, Adam știa că prezența heruvimilor în grădină nu era menită să răspândească teamă în jur, ci să semnaleze că Dumnezeu este prezent în respectivul loc.

[16] „Heruvimul este o revelare, un mesager al celui de necuprins, nu este o stavilă, ci o descoperire, o chemare. Ei sunt chipul slujirii neîncetate spre care trebuie omul să tindă, să năzuiască". I. CHIRILĂ, *Fragmentarium exegetic*, p. 106.

anghelofanic care debutează cu acest episod, aveau menirea de a pregăti pe om în vederea asumării și înțelegerii actului suprem de revelarea a lui Dumnezeu: teofania[17].

Această perspectivă de raportare la prima anghelofanie din Vechiul Testament se regăsești atât în tradiția iudaică, cât și în cea creștină. Filon din Alexandria subliniază faptul că heruvimii nu au fost așezați întâmplător *în fața* (*miqedem*) grădinii Edenului. Dumnezeu îi pune la intrarea în rai pentru a putea fi observați mai bine, pentru a putea deveni familiari, asemenea unor modele pe care pictorii sau sculptorii le au înaintea lor pentru a le zugrăvi chipul[18]. Sfântul Ioan Gură de Aur consideră că poziționarea heruvimilor cu sabie *de foc învârtitoare* în fața Edenului avea un dublu rol: mai întâi de a păzi calea spre pomul vieții care se găsea în mijlocul raiului, iar apoi de a le aduce aminte necontenit de locul unde trăiseră în comuniune cu Dumnezeu[19].

1.2. Chivotul, catapeteasma și covoarele cortului sfânt (Iș 25, 18-22; 26, 1.31; 36, 8.35; 37, 7-9)

Imaginea acestor heruvimi care transmit lumii prin chipul lor de foc și prin sabia înflăcărată strălucirea slavei divine[20], a intrat în memoria poporului ales care i-a asociat cu prezența lui Dumnezeu. Din acest motiv, heruvimii au fost reprezentați în mai multe ipostaze în sanctuarul biblic pentru a aduce aminte sacerdoților că Domnul

---

[17] Ioan CHIRILĂ, „Cunoașterea lui Dumnezeu în Vechiul Testament prin teofanei și anghelofanie," în: *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă*, Arhidiecezana, Cluj-Napoca, 1998, pp. 101-102. „Heruvimii dau mărturii lumii despre Dumnezeu oferind o imagine nealterată a telosului ei propriu și nu cel iluzoriul." I. CHIRILĂ, *Fragmentarium exegetic*, p. 107.

[18] PHILO, *On the cherubim (De Cherubim)*, trad. de F. COLSON și G. WHITAKER, Harvard University Press, Cambridge, 2014, pp. 14-27. Vezi și I. CHIRILĂ, *Fragmentarium exegetic*, p. 111.

[19] SF. IOAN GURĂ DE AUR, „Omilii la Facere", în: *Părinți și scriitori bisericești*, vol. 21, trad. de Dumitru FECIORU, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, p. 213. Descriind parcursul pe care sufletul îl are de parcurs spre pomul vieții din rai, Origen scoate în evidență statutul special al heruvimilor care au primit de la Dumnezeu misiunea de a însoți pe cei vrednici spre pomul vieții și spre toate bunătățile rânduite de Dumnezeu. ORIGEN, „Exortație la martiriu", în: *Părinți și scriitori bisericești*, vol. 8, trad. de Constantin GALERIU, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, p. 382.

[20] Ioan CHIRILĂ, „Porţile cerului. O reabordare a teologiei icoanei din perspectiva dimensiunii simbolice şi transcendente a actului liturgic," în: *Caietele Echinox. Teoria și practica imaginii. Imaginarul cultural*, vol. 2, Dacia, Cluj-Napoca, 2001, p. 57.

Dumnezeul lor se sălășluiește în acel loc. Mai mult, israeliții au păstrat în memoria lor și cealaltă funcție a heruvimilor, fiindcă pe ușile de la intrare Sfânta Sfintelor și pe cele de la intrarea în templu au gravat chipurile acestor puteri cerești (3 Rg 6, 32-33), iar leviții străjuiau intrarea în curtea cortului adunării pentru ca nimeni să nu se apropie de spațiul sfințit de Dumnezeu (Nm 1, 51.53)[21].

În cortul sfânt, heruvimii au fost reprezentați în două moduri fie brodați pe covoarele cortului și pe catapeteasmă, fie făuriți din aur curat prin lovituri de ciocan, pe capacul chivotului Legii. De reținut este faptul că aceste reprezentări artistice ale heruvimilor au fost realizate în conformitate cu indicațiile oferite de Dumnezeu lui Moise pe Sinai. Atât pe covoare, cât și pe catapetească chipurile heruvimilor trebuiau să fie țesute cu iscusință, fiindcă Domnul ceruse explicit ca imaginile lor să fie realizate cu mare finețe, de către oameni specializați în această artă (Iș 26, 1.31; 36, 8.35). Brodarea heruvimilor pe perdeaua ce despărțea Sfânta de Sfânta Sfintelor avea menirea de aminti sacerdoților că nimeni nu poate în spațiul în care Domnul se descoperea decât numai persoanele consacrate. Cu excepția lui Moise numai arhiereul intra în Sfânta Sfintelor și acesta numai o dată pe an, în urma unui ritual special de curățire.

Odată cu alcătuirea chivotului Legii, ni se descoperă mult mai explicit misiunea heruvimilor[22]. Dumnezeu îi poruncește lui Moise să facă doi heruvimi din aur pe care să-i așeze în așa fel pe capacul chivotului încât să pară că ies din interior. Aceștia avea să fie reprezentați unul în fața celuilalt cu aripile întinse pe deasupra capacului și cu fețele orientate spre capac. Apoi îi spune lui Moise că deasupra acestor heruvimi se va sălășlui și-i va descoperi toate poruncile Sale pentru fiii lui Israel (Iș 25, 18-22; cf. 37, 7-9). Prima revelare a lui Dumnezeu din mijlocul celor doi heruvimi este mețională în Numeri unde se precizează că Moise a auzit glasul Domnului care-i grăia de sus de pe chivotul Legii (7, 89). Această imagine a fost asumată de posteritate, fiindcă adeseori se face referire la modul în care Dumnezeu

[21] V. P. HAMILTON, „The Book of Genesis 1-17," în: *The New International Commentary on the Old Testament*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co, Grand Rapids, 1990, p. 210.

[22] Chivotul legii este un simbol puternic care indică prezența lui Dumnezeu în sanctuarul iudaic. J. MIDDLEMAS, *The divine Image*, p. 80.

își face simțită prezența între cei doi heruvimi (1 Rg 4, 4[23]; 2 Rg 6, 3[24]; 2 Rg 22, 11[25]; 4 Rg 19, 15[26]; Ps 17, 12[27]; 79, 2[28]; 98, 1[29]; Is 37, 16[30]; 3 Tin 1, 31[31]).

Receptarea heruvimilor în calitatea lor de mijlocitori ai întâlnirii omului cu Dumnezeu, i-a determinat pe israeliți să asume fără reticență reprezentarea artistică a acestora în cortul sfânt, chiar dacă mediul religios în care trăiau era aniconic[32]. Astfel că, brodarea și modelarea unul metal prețios (aur) prin lovituri de ciocan a chipurilor heruvimice nu leza porunca a doua din Decalog care interzicea făurirea de chipuri făurite prin scobire, practică ce face trimitere directă la modul în care erau realizate majoritatea imaginilor egiptene[33]. Heruvimii erau percepuți ca ființe cerești care văd neîncetat slava lui Dumnezeu și care-l descoperă oamenilor prin strălucirea lor, exprimând ideea de trasncendență divină și de omniprezență[34]. În acest sens, Sf. Grigorie al Nyssei consideră că reprezentarea heruvimilor ajută pe cel care dorește

---

[23] „Şi a trimis poporul la Şilo, de au adus de acolo chivotul legii Domnului Savaot, Cel ce şade pe heruvimi; iar pe lângă chivotul legii Domnului erau şi cei doi fii ai lui Eli: Ofni şi Finees." (1 Rg 4, 4)

[24] „Şi, David, cu tot poporul care era cu el, a pornit la Baalat în Iuda, ca să aducă chivotul Domnului, asupra căruia este chemat numele Domnului Savaot Cel ce şade pe heruvimi." (2 Rg 6, 3; cf. 1 Par 13, 6)

[25] „Şezut-a pe heruvimi şi a zburat, zburat-a pe aripile vântului!" (2 Rg 22, 11)

[26] „Şi s-a rugat Iezechia înaintea feţei Domnului şi a zis: Doamne Dumnezeul lui Israel, Cel ce şezi pe heruvimi, numai Tu singur eşti Dumnezeul tuturor regatelor pământului, Tu ai făcut cerul şi pământul!" (4 Rg 19, 15)

[27] „Şi S-a suit pe heruvimi şi a zburat; zburat-a pe aripile vântului." (Ps 17, 12)

[28] „Cel ce şezi pe heruvimi, arată-Te înaintea lui Efraim şi Veniamin şi Manase." (Ps 79, 2)

[29] „Domnul împărăţeşte: să tremure popoarele; şade pe heruvimi: să se cutremure pământul." (Ps 98, 1)

[30] „Doamne Savaot, Dumnezeul lui Israel, Care stai pe heruvimi, numai Tu singur eşti Dumnezeu al tuturor regatelor de pe pământ. Tu ai făcut cerul şi pământul." (Is 37, 16)

[31] „Binecuvântat eşti Cel ce vezi adâncurile şi şezi pe heruvimi şi lăudat şi preaînălţat în veci." (3 Tin 1, 31)

[32] N. M. SARNA, *Genesis*, p. 375.

[33] Sfântul Ioan Damaschinul își fundamentează discursul apologetic în polemica sa cu iconoclaștii pe textul din Ieșire care face trimitere la reprezentarea artistică a heruvimilor. Acesta subliniază că Sfânta Scriptură nu interzice aceste reprezentări pe care, de altfel, Dumnezeu le solicită lui Moise, ci închinarea și slujirea la chipurile idolilor care sunt închipuiri ale demonilor. SF. IOAN DAMASCHINUL, *Dogmatica*, trad. de Dumitru FECIORU, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005, pp. 213-214.

[34] I. CHIRILĂ, *Porţile cerului*, p. 58.

să privească dincolo de materialitatea chipului făurit prin lovituri de ciocan sau brodat și să contemple cu ochii minții puterile cele mai presus de lume care prin voia lui Dumnezeu „sunt adevăratele noastre susținătoare, trimise să slujească celor ce vor primi mântuirea."[35]. Cu alte cuvinte, ierarhul capadocian îndeamnă pe privitor să se raporteze la heruvimi ca la niște duhuri slujitoare care vin să susțină lucrarea de mântuire a omului, călăudind pe cei credincioși spre Dumnezeu.

1.3. Heruvimii din Sfânta Sfintelor și pereții templului (3 Rg 6, 23-29.31-35; 7, 29-37; 2 Par 3, 7.13; 5, 7-8)

Datorită considerentelor exprimate mai sus, reprezentarea heruvimilor în templul zidit de regele Solomon a fost asumată fără reticență de către evrei. Dacă în cazul cortului sfânt, Moise a încercat să-i reprezinte artistic pe heruvimi altfel decât prin scobire/sculptare pentru a nu intra în contradicție formală cu porunca a doua din Decalog, în cazul templului această exigență nu a mai fost necesară. În memoria vie a poporului ales, reprezentarea heruvimilor în spațiul sacru, nu a primit niciodată o conotație idolatră. Mai mult, ei știau că Însuși Domnul descoperise regelui David și scrisese cu mâna Sa (הוהי דאמ באתכב „ בִּכְתָב מִיַּד יהוה) cum anume trebuie făurite chipurile heruvimilor, aripile acestora și carul (de luptă) dumnezeiesc (1 Par 28, 18-19)[36].

Astfel că, în conformitate cu planurile pe care tatăl său David i le-a încredințat, Solomon a poruncit să fie făcuți în Sfânta Sfintelor doi heruvimi[37] din lemn de măslin poleit cu aur, înalți de zece coți care

---

[35] SF. GRIGORIE AL NYSSEI, „Despre viața lui Moise," în: *Părinți și scriitori bisericești*, vol. 29, trad. de Dumitru STĂNILOAE, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982.

[36] Semnalăm faptul că prin sintagma *carul de aur al heruvimilor* (הַמֶּרְכָּבָה הַכְּרֻבִים זָהָב – *hamerkhavah hakheruvim zahab*) utilizată de cronist se face o deschidere vizibilă spre literatura profetică, cu precădere la Iezechiel, unde este descris carul de luptă al lui Dumnezeu alcătuit exclusiv din heruvimi (Iez 1). Termenul מֶרְכָּבָה (*merkhavah*) – *car*, apare de 41 de ori în textul Vechiului Testament. Doar în două situații este folosit pentru a face trimitere la carul de luptă dumnezeiesc. În textul din Is 66,15 carele lui Dumnezeu vin în chip de vijelie și sunt însoțite de un foc mistuitor prin care Domnul va face judecată.

[37] Cei doi heruvimi închipuie în chip tainic cele două Testamente care doar împreună ne descoperă pe Dumnezeu. BEDE, „On the Temple," în: M. CONTI, G. PILARA, *1-2 Kings, 1-2 Chronicles, Ezra, Nehemiah, Esther – Ancient Christian Commentary on Scripture OT*, vol. 5, InterVarsity Press, Downers Grove, 2008, p. 41.

aveau și anvergura aripilor tot de zece coți[38]. Acești heruvimi aveau o înfățișare identică și stăteau în picioare cu fețele îndreptate spre Sfânta (2 Par 3, 13)[39]. Aripile lor erau întinse în așa fel, încât aripa unuia atingea un perete, iar aripa celuilalt heruvim atingea celălalt perete, în timp ce restul aripilor se atingeau în mijlocul Sfintei Sfintelor, aripă de aripă (3 Rg 6, 23-28)[40]. Sub aripile protectoare ale acestor heruvimii, preoții au pus chivotul Legii făurit de Bețaleel la indicațiile lui Moise, pe capacul căruia se aflau cei doi heruvimi descriși în secțiunea anterioară (2 Par 5, 7-8).

În cealaltă încăpere a templului au fost reprezentate mai multe chipuri de heruvimi. Pe toţi pereţii templului de jur împrejur, pe dinăuntru şi pe dinafară, au fost gravate chipuri de heruvimi, de copaci, de finici şi de flori îmbobocite (3 Rg 6, 29; 2 Par 3, 7). Aceleași imagini au fost sculptate și pe ușile de chiparos ferecate în aur, de la intrarea în Sfânta Sfintelor și în Sfânta (3 Rg 6, 31-35). Reprezentarea heruvimilor pe ușile de la intrarea în spațiul sfânt face trimitere la evenimentul din cartea Facerii în care heruvimii sunt puși să păzească intrarea în grădina Edenului, pentru ca nimic profan să nu se apropie de sfințenia Domnului[41]. Tot în această direcție de interpretare poate fi înțeleasă asocierea heruvimilor cu copacii, finicii și florile îmbobocite care erau săpate în lemn alături de figurile angelice. Putem deduce cu

[38] În viziunea lui Beda Venerabilul heruvimii sunt făcuți din lemn de măslin pentru că ei ne aduc lumina cunoașterii cu ajutorul focului iubirii dumnezeiești care este așezat în inimile noastre de Duhul Sfânt. Interpretând tot alegoric, acelați autor susține că virtutea angelică este simbolizată de lemnul de măslin fiindcă sunt unși în chip tainic de Duhul Sfânt. BEDE, *On the Temple*, p. 41.

[39] În tradiția talmudică se sugerează că heruvimii s-au întors cu fața spre Sfânta și implicit spre popor, pentru a atrage atenția israeliților care s-au îndepărtat de legământul lor cu Dumnezeu. Louis Isaac RABINOWITZ, „Cherub in the Aggadah," în: Fred SKOLNIK et al., *Encyclopaedia judaica*, vol. 4, Keter Publishing House, Farmington Hills, 2007, p. 601.

[40] În opinia aceluiași Beda, aripile și dimensiunile lor fac trimitere la cele 10 porunci ale Decalogului care ne cer să iubim și pe Dumenzeu și pe aproapele nostru. Faptul că cele două aripi sunt egale, ni se sugerează că atât Dumnezeu, cât și alteritatea trebuie iubită în egală măsură. Prin alteritate sunt înțelese atât puterile îngerești, cât și oamenii. Numai în acest fel, heruvimii se pot bucura cu adevărat de prezența Creatorului. BEDE, *On the Temple*, p. 41.

[41] Lamar E. COOPER, „Ezekiel," în: *The New American Commentary*, vol. 17, Broadman& Holman Publishers, Nashville, 2001, p. 58.

ușurință că această vegetație gravată pe pereții interiori și exteriori ai templului nu poate duce mintea privitorului decât la grădina minunată în care Dumnezeu și omul se plimbau adesea în răcoarea serii. Așadar, chipurile heruvimilor și vegetația sacră erau menite să le amintească israeliților care se apropiau de templu că înaintea lor se află cel care șade pe heruvimi, Domnul puterilor cerești.

Tot în spațiul sfânt al templului, mai există încă un loc în era marcată prezența acestor puteri îngerești. Pe tăbliile postamentelor de la marea de aramă erau săpate chipuri de lei, boi și heruvimi. De asemenea și pe feţele celor zece console ale postamentelor şi pe policioarele dintre ele erau gravate imagini de heruvimi, lei şi finici, atât cât suprafețele acestora permiteau. În jurul acestora, cât și pe deasupra și dedesuptul chipurilor reprezentate pe tăblii s-au încrustat ghirlande de flori (3 Rg 7, 29-37). Pe lângă vegetația sacră este necesar să remarcăm asocierea chipurilor de heruvimi cu cele de lei și boli. Dacă luăm în calcul și prezența roților și osiilor de aramă, ne va fi mult mai ușor să înțelegem imaginea carului divin și a fiarelor pe care profetul Iezechiel le descrie atunci când vede slava lui Dumnezeu în viziunea sa inaugurală (Iz 1).

1.4. Heruvimii din tempul descris de Iezechiel (Iz 41, 17-20.24-25)

Nici din templul ceresc pe care același profet la văzut în vedenie, chipurile heruvimilor care semnalau prezența lui Dumnezeu, nu aveau cum să lipsească. Până la înălţimea uşilor, tot peretele, atât la despărţitura cea mai dinăuntru, cât şi la cea mai din afară, de jur împrejur, înăuntru şi pe afară, era împodobit cu chipuri de heruvimi şi palmieri așezați unul lângă altul. Spre deoasebire de alte înfățișări, acești heruvimi aveau două feţe, una de om și una de leu. Fiecare față a heruvilului era întoarsă spre unul din palmierii gravați în proximitatea sa. Astfel că, în acest mod erau reprezentați de jos până la înălţimea uşilor pe toți pereţii templului și împrejur heruvimi şi palmieri (Iz 41, 17-20). La fel ca în templul ridicat de Solomon și pe ușile acestui templu puteau fi regăsite chipurile heruvimilor care străjuiau intrarea și aminteau privitorilor că înăuntru sălăjluiește Domnul slavei (Iz 41, 24-25).

2. Importanța teologică a prezenței heruvimilor în spațiul sfânt

Cu toate că reprezentările artistice ale heruvimilor au apărut într-o perioadă în care mediul religios era caracterizat de aniconism, nu deținem nicio mărturie potrivit căreia vreun israelit să se fi raportat la acestea structuri iconice ca la niște reprezentări idolatre. Chipurile heruvimilor din sanctuarele biblice au fost receptate de către poporul ale ca niște semne vizibile prin care li se amintea că Cel Nevăzut se sălășluiește în mijlocul lor, așa cum de altfel a promis lui Moise (Iș 25, 8) și lui Solomon (3 Rg 6, 13). Pentru israeliți chipurile heruvimilor nu erau chipuri idolatre, iar aceasta nu se datora modului în care erau realizate. Faptul că în cazul cortului sfânt Bețaleel și Oholiab, cei pe care Domnul îi insuflase cu duh dumnezeiesc pentru a realiza toate cele necesare pentru alcătuirea tabernacolului (Iș 31, 3.6), nu au scobit chipurile lor și nici nu le-au turnat, ci le-au brodat sau le-au modelat prin lovituri de ciocan este o chestiune mai puțin semnificativă. După cum s-a putut observa această diferențiere formală s-a făcut din iconomie pentru a nu oferi celor mai puțin credincioși pricină de sminteală, fiindcă în cazul templului lui Solomon apar numai chipuri cioplite în lemn și în piatră.

Faptul că Dumnezeu a poruncit atât în cazul Cortului (Iș 25, 18-22), cât și al Templului (1 Par 28, 18-19) să fie reprezentate cu iscusință aceste chipuri de îngeri, a schimbat cu totul rolul acestor structuri iconice. Poporul ales nu s-a închinat nicidecum acestor făpturi cerești și nici n-a slujit lor, ci numai Creatorului. Acesta este unul din motivele principale pentru care heruvimii nu au fost asumați în mentalitatea israelită ca niște figuri idolatre. Când priveau chipurile heruvimilor, aceștia îl aveau în minte pe Cel care își sălășluiește slava între aripile lor, pe Domnul oștirilor îngerești. Chiar și atunci când cântemplau chipurile heruvimilor, în vederea unei asemănări ce ținea de curăție sufletească și nepătimire, israeliții știau că această stare angelică le oferă posibilitatea de a se poziționa în proximitatea lui Dumnezeu.

Așadar, aceste chipuri de heruvimi reprezentate într-o manieră artistică în sanctuarul iudaic însumau o adevărată teologice a reintrări

omului în starea de comuniune cu Dumnezeu. Este suficient să amintim numai de rolul pe care heruvimii l-au primit imediat după căderea omului în păcat. Ei au fost așezați de Dumnezeu la intrarea grădinii Edenului pentru a-i aminti neîncetat omului prin înfățișarea lor și prin săbiile cele înflăcărate de veșmântul luminos pe care l-au schimbat prin păcat cu hainele de piele. Cu alte cuvinte, ei îi îndemnau pe oameni la reflecție, la contemplare și le adresau neîncetat invitația la comuniune.

De asemenea, nu putem să trecem cu vederea faptul că Dumnezeu nu i-a pus din întâmplare chiar pe heruvimii în fața raiului. Atât din textul sfânt, cât și din literatura patristică știm că aceste ființe îngerești fac parte din categoria celor mai privilegiați îngeri care îl însoțesc neîncetat pe Dumnezeu, care văd în chip nemijlocit slava dumnezeiască și împărtășesc această lumină și celorlalte cete îngerești. În situația de față, heruvimii îi făceau părtași pe primii oameni de vederea mijlocită a luminii dumnezeiești, atât cât li se permite și cât puteau Adam și Eva să mai înțeleagă.

Această misiune a heruvimilor așezați în fața grădinii Edenului a fost oferită în chip tainic și heruvimilor reprezentați în sanctuarele biblice. Aceștia aveau menirea de a le aminti privitorilor că acum Dumnezeu se află din nou în mijlocul lor, că vorbește cu Moise așa cum odinioară vorbea cu Adam în răcoarea serii în rai și că li se oferă din nou șansa revenirii lor în starea paradisiacă, în comuniune nemijlocită cu Dumnezeu. În mod direct sau indirect, orice referire la heruvimi în Vechiul Testament ne determină să afirmă că aceste puteri îngerești sunt simboluri ale prezenței lui Dumnezeu[42]. Totodată, aripile lor sprintene nu fac trimitere doar la mobilitatea lor supremă, ci în mod tainic arată omiprezența lui Dumnezeu, iar sintagma *tronul heruvimilor* care poate fi subînțeleasă prin șederea Domnului pe aripile heruvimilor indică suveranitatea lui Dumnezeu[43].

Acesta era mesajul teologic care stătea în spatele chipurilor de heruvimii reprezentați pe covoarele cortului, pe catapeteasmă, și pe capacul de pe chivolul legii din cortul sfânt sau a celor doi heruvimii

---

[42] V. P. HAMILTON, „The Book of Genesis 1-17," în: *The New International Commentary on the Old Testament*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co, Grand Rapids, 1990, p. 210.

[43] N. M. SARNA, *Genesis*, p. 375.

care stăjuiau Sfânta Sfintelor, a celor care erau sculptați pe pereții și pe ușile templului sau pe tăbliile postamentelor și pe consolele acestora care susțineau marea de aramă.

În loc de concluzii

Literatura profetică ne oferă posibilitatea de a intui și o dimesiune mai puțin subliniată în celelalte texte: slujirea doxologică a heruvimilor[44]. Viziunea inaugurală a profetului Isaia (6, 1) ne lasă să înțelegem că alături de serafimi, în templu erau prezenți și heruvimii care susținea tronul slavei (cf. Iz 1, 26; 10,1). Fără nicio ezitare putem afirma că aceștia s-au alăturat cântării serafimilor care-l preamăreau pe Domnul Țevaot prin cuvintele *Sfânt, Sfânt, Sfânt* (Is 6, 3). Această realitate a fost receptată și în cultul bisericii noastre, care în rugăciunea de dinainte de trisaghionul biblic face referire la faptul că Dumnezeu primește slujirea noastră, cu toate că înaintea Lui stau mii de arhangheli și zeci de mii de îngeri, heruvimii cei cu ochi mulți și serafimii cei cu câte șase aripi care se înalță zburând, cântare de biruință cântând, glas înălțând și grăind: „Sfânt, Sfânt, Sfânt, Domnul Savaot! Plin este cerul și pământul de slava Lui!"[45]. Este foarte probabil ca din aceste considerente să fi fost creat și imnul Heruvic pentru a arăta slujirea doxologică a celor care stau în proximitatea lui Dumnezeu. Mai mult se preia ideea unei cântări întreite și se preamărește în chip evident Treimea pe care cântarea serafimilor din templu doar o intuia în chip tainic.

Textul heruvicului are și menirea de a-i introduce pe oameni în câmpul asemănării. Credincioșii care participă la Sfânta Liturghie sunt chemați să închipuie într-un mod mistic pe heruvimii, să fie asemenea lor în curăție și sfințenie, încât Domnul să se sălășluiască și să se odihnească întru ei: „Noi, care pe heruvimi cu taină închipuim, făcătoarei de viață Treimi, întreit sfântă cântare să aducem. Toată grija cea lumească de la noi s-o lepădăm"[46]. Acest ultim îndemn este menit

[44] I. CHIRILĂ, „Porţile cerului," p. 59.

[45] *Liturghier Pastoral*, Trinitas, Iași, 2004, p. 189.

[46] Rugăciunea din timpul cântării heruvimice. „Nimeni din cei legați cu pofte și cu desfătări trupești nu este vrednic să vină, să se apropie, sau să slujească ție, împărate al slavei; căci a sluji ție este lucru mare și înfricoșător chiar pentru puterile cele cerești…" *Liturghier Pastoral*, pp. 172-173.

să-i insufle omului cale pe care e necesar să o urmeze pentru a fi asemenea heruvimilor. Lepădarea de cele materiale îi oferă omului posibilitatea de a-l cunoaște pe Dumnezeu și de a se împărătăși de lumina sa în chip nemijlocit. Din aceste motive, Origen afirma că „oricine este plin de pricepere, devine un heruvim!”[47].

Acknowledgments: This work was supported by TeMATIC-Art, Project co-financed by FEDR through Competitiveness Operational Programme 2014 – 2020, Funding contract: 14/01.09.2016.

---

[47] K. STEVENSON, M. GLUERUP, „Ezekiel, Daniel,” în: *Ancient Christian Commentary on Scripture OT*, vol. 13, InterVarsity Press, Downers Grove, 2008, p. 4.

Ce ne spune Biblia despre Icoană? De la apologie la mărturisire

Pr. Prof. dr. Stelian Tofană

Preliminarii

„Adevărul oricărei ființe – spunea P. Evdokimov – vorbește prin puritatea reflexului său: acesta este harul minunat al creaturii de a fi chip, oglindă, a ceea ce este necreat”.[1] Aceasta este motivația pentru care o icoană nu este niciodată luminată din afară, pentru că lumina ei este chiar subiectul ei, adică chipul pe care îl reproduce. Așadar, icoanele își au în ele însele rațiunea de a fi și propria lumină care inundă în afară.

În viața liturgică a Bisericii, icoanele răspund unei trebuințe profunde a naturii umane: simțim mereu prezența, lângă noi, a persoanelor dragi (părinți, copii, nepoți, soți etc.). Când nu mai sunt, sau nu sunt de față, ne folosim de portretele sau de fotografiile lor pentru a ni le apropia sufletului, minții, retrăind emoția comuniunii trecute cu ele.

Pe de altă parte, este bine cunoscut faptul că vorbirea și comunicarea sunt întotdeauna axate pe imagini. N-am putea comunica unii cu alții, și cu realitățile din jur, dacă ne-ar lipsi mijlocirea imaginilor. De aceea, icoana este imaginea prin excelență care ne ajută să comunicăm cu Creatorul tuturor celor văzute și nevăzute și, prin El, cu toți aleșii Săi, din lumea de har și de lumină.

---

[1] Cf. Paul EVDOKIMOV, *Ortodoxia*, Ed. „Institutului Biblic și de Misiune al BOR”, trad. Dr. Irineu Ioan Popa, București 1996, 235-236.

Studiul de față nu-și propune să trateze icoana din perspectivă dogmatică, estetică, liturgică sau din cea a sensibilei perspective a lumii artei sacre, ci din perspectiva mesajului textului biblic. Și-aceasta din rațiunea simplă a constatării faptului că din toate aceste perspective, amintite mai sus, lipsește, uneori, cu desăvârșire, argumentația biblică corectă, precum și mesajul autentic al textului sfânt.

Așa se face că, adeseori, sunt invocate texte biblice (când aceasta se întâmplă!), și sunt folosite ca suport al reflecției iconografic-teologică, dar al căror sens și mesaj original este cu totul altul decât cel pretins.

Textul biblic nu permite prioritatea reflecției filosofice, teologice, sau de orice altă natură, ca suport al celor afirmate, în detrimentul sensului să original, ci cuvântul revelat premerge reflecției umane, dându-i acesteia limitele și perspectiva conținutului ei. Cu alte cuvinte, nu facem afirmații și apoi să le căutăm suport biblic, ci pornim de la text, și de la sensul său, în cele afirmate, și speculăm doar atât cât el ne permite, dacă e nevoie de suport biblic, revelațional, în cele expuse.

1. „Idol" și „icoană" – în Vechiul Testament

Înainte de toate, se impune lămurirea cuvântului „idol" (εἴδωλον). Prin definiție, cuvântul „idol" înseamnă statuie sau statuetă sculptată sau turnată, făcută de om, ca reprezentare a unei zeități.[2] Idolii erau, simplu, "ciopliți", sau aleși prin simpla hotărâre a omului, și nu arătați de Dumnezeu printr-un act de putere supranaturală, ca locașuri ale prezenței Sale dumnezeiești și a lucrării Lui harice.

Idolul era o piesă simplă a naturii. Dar tocmai în această calitate era identificat cu Dumnezeu, întrucât, ca parte a naturii, reprezenta oarecum întreaga natură, sau o forță oarecare a acesteia, astfel că el era considerat a fi, ca atare, identic în esență cu Dumnezeu.[3]

a. „Idoli" la poporul ales

În Vechiul Testament nu întâlnim un proces de ridicare de la idolatrie la închinarea pură înaintea lui Dumnezeu, ci, dimpotrivă, un

---

[2] A se vedea amănunte, Fr. BÜCHSEL, „Ειδωλον ειδωλοθυτων", în *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (ThWNT), Band II, Stuttgart-Berlin-Köln (Verlag W. Kolhammer), 1990, 373-375; Art. "Idolatry", în: *New Bible Dictionary,* Third Edition (Eds. I H. Marshall, A R. Millard, J I. Packer, D J. Wiseman), Intervarsity Press, Downers Grove, Illinois, SUA, 1996, 495-497.

[3] Vezi Dumitru STĂNILOAE, „Icoanele în cultul ortodox", în: *Ortodoxia*, XXX, 3, 1978, 477.

popor care posedă o închinare pură și o teologie spirituală, care, prin intermediul unor lideri religioși, cu precădere, profeții, trimiși de Dumnezeu, luptă în permanență împotriva seducțiilor religioase care au reușit uneori să acapareze chiar o majoritate din poporul ales. Idolatria se prezenta ca o abatere de la normă, nu ca un stadiu primitiv, care a fost depășit treptat și cu dificultate.[4]

Așa se face că, în contextul primirii Legii, pe muntele Sinai, poporul ales rătăcește de la credința sa în adevăratul și singurul Dumnezeu (Yahve), Cel care l-a scos, „cu mână tare și cu braț înalt" (Exod 32:11), din robia egipteană. Moise, la porunca Domnului, urcă pe Munte să primească Legea. Dar întârzie destul de mult, fără ca poporul să afle motivul. Este foarte probabil ca poporul să fi luat în calcul chiar moartea lui Moise, pe Munte. Așa se face că, îi cere lui Aaron să le facă un dumnezeu căruia să i se închine. Și Aaron se supune cererii poporului. Îi face acestuia un vițel, turnat din aur, iar poporul i se închină.

Iată textul: *„Văzând însă poporul că Moise întârzie să se coboare din munte, s-a adunat la Aaron şi i-a zis: „Scoală-te, tu, şi fă-ne nouă dumnezei care să meargă-naintea noastră, căci cu Moise, cu omul acela care ne-a scos din ţara Egiptului, nu ştim ce s-a întâmplat. Iar Aaron le-a zis: „Scoateţi cerceii de aur din urechile femeilor şi fetelor voastre şi aduceţi-i la mine". Atunci întregul popor a scos cerceii cei de aur din urechile femeilor şi i-a adus la Aaron. Şi el i-a luat din mâinile lor, i-a topit în tipar şi a făcut din ei un viţel turnat şi le-a zis: „Iată-i pe dumnezeii tăi, Israele, cei ce te-au scos din ţara Egiptului!" Văzând aceasta, Aaron a zidit în faţa lui un jertfelnic; şi a strigat Aaron şi a zis: „Mâine este sărbătoarea Domnului!" A doua zi s-au sculat ei de dimineaţă şi au adus arderi-de-tot şi jertfe de mântuire; apoi a şezut poporul de a mâncat şi a băut şi pe urmă s-a sculat să joace"* (Exod 32:1-6).

La porunca Domnului, după primirea Legii, Moise coboară din Munte, dar văzând rătăcirea poporului său, se aprinde de mânie și sfărâmă Tablele Legii. O bună parte din popor, ca la 3000 de oameni, jertfitori idolului făcut, sunt trecuți prin ascuțișul sabiei de către fiii lui Levi, rămași credincioși lui Moise și Dumnezeului adevărat.

[4] Art. "Idolatry", *New Bible Dictionary,* 495.

După un timp, la porunca Domnului, Moise urcă, din nou, pe munte, și primește a doua oară Legea de la Dumnezeu: *„Şi a stat Moise înaintea Domnului patruzeci de zile şi patruzeci de nopţi; pâine n-a mâncat şi apă n-a băut. Şi a scris pe table cuvintele Legământului: cele zece porunci"*(cf. Exod 34:28).

Între cele 10 porunci de pe Tablele Legii, porunca a doua interzicea facerea de chipuri cioplite (idoli): *„Să nu-ţi faci chip cioplit* (εἴδωλον), *şi nici vreo asemănare cu ceva din câte sunt în cer, acolo sus, ori din câte sunt pe pământ, aicea jos, ori din câte sunt în apele de sub pământ. Să nu te închini lor, şi nici să le slujeşti. …"* (Exod 20:4; Deut 5:8-10).

Această interdicţie făcea din Israel un „popor unicat" în întregul său context istoric. De reţinut, însă, că textul se completează prin prima frază a versetului următor (*„Să nu te închini lor, şi nici să le slujeşti. …"* (Exod 20:5a), astfel că, *porunca divină nu interzicea opera de artă, ci transformarea acesteia în idol.*[5] Așadar, idolul era interzis, prin poruncă divină, în viața cultică a poporului ales al Vechiului Testament!

b. Dumnezeu interzice reprezentarea Sa, dar poruncește „chipuri cioplite" în Vechiul Testament !?

După construirea *Cortului Mărturiei,* însă, Dumnezeu poruncește să se facă heruvimi în el: *„Vei face* doi heruvimi *din aur, lucrat cu ciocanul, şi-i vei pune pe acoperământul ispăşirii, la amândouă capetele; un heruvim va fi la un capăt şi un heruvim la celălalt capăt al acoperământului…cu aripile* ***umbrind*** (συσκιάζοντες-**συσκιάζω**) *acoperământul, cu feţele una spre cealaltă…**De acolo Mă voi face ţie cunoscut** şi de acolo, de deasupra acoperământului, dintre cei doi heruvimi, ce vor fi pe chivotul mărturiei, **de acolo îţi voi vorbi Eu ţie** despre toate câte-ţi voi porunci pentru fiii lui Israel"* (Exod 25:18-20.22).

Ceea ce putem observa din acest text este faptul că Dumnezeu se descoperă lui Moise într-un cadru cultic, încărcat de simboluri. Verbul συσκιάζω, care se traduce cu „a umbri", exprimă un mod de descoperire și de prezență specială a lui Dumnezeu în Vechiul Testament.

---

[5] Cf. *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Ediție jubiliară a Sf. Sinod (Versiune diortosită după Septuaginta, redactată și adnotată de către BARTOLOMEU V. Anania), București 2001, 100. A se vedea, de asemenea, *The International Bible Commentary* (Editor William R. Farmer), Teological Publication in India, Bangalore, 1998, 484.

Folosind un verb cu aceeaşi rădăcină „a umbri", textul Noului Testament va exprima acţiunea prin care Dumnezeu îşi exercită puterea sau îşi revarsă harul Său asupra uneia sau mai multor persoane. Iată câteva exemple:

- Puterea Celui-Preaînalt o va „umbri" (ἐπισκιάσει - ἐπισκιάζω) pe Fecioara Maria, făcând-o să zămislească de la Duhul Sfânt (Lc 1:35)
- norul luminos al Schimbării la Faţă îi va „umbri" (ἐπισκιάζω) pe Apostoli (Mt 17:5; Mc 9:7)
- umbra lui Petru îi va „umbri" (ἡ σκιὰ ἐπισκιάσῃ τινὶ αὐτῶν), vindecător, pe bolnavii Ierusalimului (FAp 5:15). [6]

La construirea Cortului, Dumnezeu are o poruncă specială legată și de felul în care trebuiau să arate pereții acestuia: *„Cortul să-l faci din zece scoarţe de in topit, ţesut în violet, în purpuriu şi-n stacojiu;* ***cu heruvimi le vei face****, lucraţi cu iscusinţă"* (Exod 26:1). Așadar, Heruvimii erau parte din țesătura însăși a Cortului. Cortul mai avea și o pânză specială, care servea ca despărțitură între Sfânta și Sfânta Sfintelor, și care avea, la fel, țesuți în ea, chipuri de heruvimi: *„Vei face o perdea ţesută-n violet, purpuriu şi stacojiu, în in topit;* ***cu heruvimi o vei face,*** *lucraţi cu iscusinţă. O vei atârna de patru stâlpi de salcâm îmbrăcaţi în aur, cu vârfuri de aur şi cu tălpicile, patru, de argint. Vei pune aşadar perdeaua pe stâlpi. Iar în spatele perdelei vei pune înlăuntru chivotul mărturiei. Perdeaua va fi astfel pentru voi despărţitură între Sfânta şi Sfânta-Sfintelor"* (Exod 26:31-33).

Felul în care Cortul sfânt a fost construit, cu pereți de pânză, având în ea imprimate chipuri de heruvimi, cu o perdea despărțitoare în interiorul lui, având și ea țesute chipuri de Heruvimi, ne face să ne întrebăm, dacă nu cumva aici se găsesc ***originile primei picturi*** menționate în Biblie, și care, apoi, se va generaliza în Bisericile creștine, până azi? Așadar, prima „pictură simbol" o avem menționată în Vechiul Testament, în Cortul mărturiei!

Solomon face și el la fel când construiește Templul din Ierusalim, păstrând în miniatură arhitectura Cortului făcut de Moise, dar și podoaba lui de artă sfântă, exprimată în imagini de heruvimi,

[6] Mai multe detalii legate de semnificația verbului συσκιάζω și a compușilor săi, vezi art. Siegfried SCHULTZ, „σκιά, ἐπισκιάζω, în: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (ThWNT), Band VII, 401-402.

poruncite de către Dumnezeu. Astfel, regele împodobește Sfânta Sfintelor, din Templu, cu heruvimi cioplități din lemn, îmbrăcați în aur. Iată ce spune textul sfânt: *„În altar a făcut* ***doi heruvimi*** *din lemn de chiparos, fiecare de câte zece coţi…****Pe toţi pereţii templului,*** *de jur-împrejur,* ***a încrestat chipuri de heruvimi*** şi *finici, atât pe dinlăuntru, cât şi pe dinafară"*(3 Reg 6:23-32). Avem aici *„Pictura" continuată* de la Cortul Sfânt! Heruvimii deveneau, așadar, icoane și în Templu, simbolul prezenței harice a lui Dumnezeu.[7]

Când Solomon termină construcția Templului, Dumnezeu îi poruncește să îl sfințească. În actul consacrării, în timp ce Solomon rostește rugăciunea de sfințire, Dumnezeu se face prezent, umplându-l de slava Sa: *„Când Solomon şi-a isprăvit rugăciunea, atunci foc s-a pogorât din cer şi a mistuit arderile-de-tot şi jertfele; şi s-a umplut templul de slava Domnului. Şi la vremea aceea nu puteau preoţii să intre în templul Domnului, fiindcă templul se umpluse de slava Domnului"* (2 Paralip 7:2-3). Desigur că, în momentul acela, și obiectele din el s-au umplut de aceeași slavă și putere divină, devenind sfințite. Prin urmare, **imaginile şi obiectele sacre** din Templu, nu numai că erau permise, dar erau şi cinstite, manifestându-se prin ele slava şi puterea lui Dumnezeu.

Faptul acesta se vede clar din împrejurarea în care Baltazar (Belșațar),[8] regele Babilonului, poruncește, în cadrul unui ospăț, să-i fie aduse vasele de la Templu din Ierusalim, răpite de către tatăl său, Nabucodonosor, la strămutarea evreilor în robia babiloniană. Și, astfel, regele le folosește la petrecere: *„Şi au adus vasele de aur şi de argint care fuseseră aduse din templul lui Dumnezeu Cel din Ierusalim; şi au băut din ele regele şi dregătorii săi şi ţiitoarele lui şi nevestele lui; beau vin şi-i lăudau pe dumnezeii de aur, de argint, de aramă, de fier, de lemn şi de piatră; dar pe Dumnezeul Cel veşnic, Cel ce are putere asupra duhului lor, pe Acela nu-L binecuvântau"* (Dan 5:3-4).

---

[7] Paul Evdochimov afirmă: „Vechiul Testament ne-a lăsat icoana sculptată a heruvimilor" (Cf. Paul EVDOCHIMOV, *Arta Icoanei. O teologie a frumuseții*, Ed. „Meridiane", 1993, 167).

[8] Numele Belșațar, în babiloniană, însemna „Bel îl ocrotește pe rege". El era fiu și co-regent al lui Nabonid (556-539 î.Hr), al patrulea succesor al lui Nabucodonosor, fără a fi un descendent al acestuia. Dacă în versetul următor, Nabucodonosor este numit „tatăl" lui Baltazar (Belșațar), aceasta era o cutumă a dinastiilor orientale (Cf. *New Bible Dictionary*, 127-128).

Întrebuințarea lor extra-liturgică, într-un cadru orgiastic, specific ospețelor regilor persani, a fost socotită de către Dumnezeu o profanare a acestora, astfel că, fapta necugetată a regelui este pedepsită de către Dumnezeu cu moartea imediată a acestuia: *„În aceeaşi noapte, Baltazar, regele caldeu, a fost ucis"* (Dan 5:30).

Dar, „chip cioplit" face și Moise, la porunca Domnului, în pustie, confecționând **șarpele de aramă:** *„Iar Domnul a zis către Moise: „Fă-ţi un şarpe şi pune-l pe un stâlp* (נֵס־ - WTT) σημείου BGT)*; şi va fi că tot omul atins de muşcătură şerpească, de se va uita la el, va trăi"* (Num 21:8).

Cuvântul original, atât în ebraică (נֵס) cât și în greacă (σημεῖον) înseamnă „steag", „drapel", ca, spre exemplu: steagul de pe cortul unui general sau de pe pavilionul unei nave. Prin extensie, cuvântul a însemnat apoi și prăjina (bățul) care susține steagul sau stâlpul care poartă drapelul sau emblema. În limba greacă, însă, cuvântul σημεῖον se traduce, în principal, cu „semn" sau „semnificație simbolică".[9]

Întreg simbolismul spiritual al acestui episod vechi-testamentar va fi subliniat de către Însuși Mântuitorul Hristos, în discuția cu Nicodim, prefigurând prin el înălțarea Sa pe Cruce, adică jertfa Sa mântuitoare: *„Şi după cum Moise a înălţat şarpele în pustie, tot aşa trebuie să Se înalţe Fiul Omului, pentru ca tot cel ce crede într-Însul să nu piară, ci să aibă viaţă veşnică"* (In 3:14-15).[10] Astfel, prin cuvintele profetice ale lui Iisus suntem puși pe o culme soteriologică, de unde putem vedea aproape întreaga istorie a mântuirii, toată taina întrupării, pornind de la amăgirea șarpelui din paradis (Fac 2:17) și culminând cu jertfa de pe lemnul Crucii. „Căci șarpele înseamnă – spune Sf. Chiril al Alexandriei – păcatul amar și de oameni ucigător, care chinuia tot neamul omenesc

---

[9] Amănunte cu privire la semnificația simbolică a cuvântului σημεῖον, în Evanghelia a IV-a, vezi, D. MOLLAT, „Le semeion johannique", în: *Sacra Pagina*, vol. 2, Gembloux, Paris, 1959, 209-218; Stelian TOFANĂ, „Hristologie, sacramentalitate și mariologie în Evanghelia a IV-a, cu specială privire la episodul „Cana" (In 2.1-10)", în: *Studia Universitatis „Babeș-Bolyai"- Theologia Orthodoxa,* XLV 1-2, 2000, 74-94; Silviu I NEGRUȚIU, *Minunile săvârșite de Iisus Hristos. O perspectivă exegetică și sacramentală,* Târgu-Mureș, 2012, 41-53.

[10] Acest text reprezintă „miezul hristologic" al discuției cu Nicodim. De la necesitatea nașterii din nou a omului, tema se schimbă, trecându-se la necesitatea morții mântuitoare a Fiului Omului, care creează mai întâi premiza nașterii din nou (Cf. Gerhard MAIER, *Evanghelia după Ioan* (Comentariu Biblic, vol. 6-7), Ed. „Lumina Lumii", Korntal, Germania, 1999, 116).

de pe pământ, mușcând în multe moduri sufletul fiecărui om și vărsându-și în el veninul de multe feluri al răutății. Și nu puteau scăpa, astfel, de păcatul care îi biruia decât prin ajutorul cel din cer. Iar faptul că s-a fixat șarpele pe un stâlp înalt (Num 21:9) arată pe Hristos ridicat la înălțimea văzută și cunoscută, ca să nu rămână necunoscut nimănui de pe pământ, cum zice El însuși (In 12:32), pentru pătimirea de pe Cruce".[11]

Așadar, „chipul cioplit" al lui Moise devine icoană simbolică a mântuirii nou-testamentare. Textul din Ioan 3,14-15 devine, astfel, *argument revelațional pentru icoana* având zugrăvită în ea drama Crucii.

Din toate cele exprimate până aici, se poate vedea clar diferența dintre *„chip cioplit", cu referire la idoli*, interzis de Dumnezeu, și *„chip cioplit", cu referire la Dumnezeu*, dar poruncit de către El Însuși, pentru a marca, într-un cadru de profund simbolism religios, viața liturgică a poporului ales.

Ținând cont de toate aceste nuanțe de **simboluri cultice**, prezente în acte și acțiuni specifice vieții religioase a poporului lui Israel, și poruncite direct de către Dumnezeu, ne întrebăm, desigur, care poate fi relevanța științifică și *onestitatea confesională* a unor traduceri, precum cea a lui Dumitru Cornilescu, care, spre exemplu, la **Psalmul 96 (97):7,** traduce cuvântul „idol", cu cel de „icoană": *„Sunt ruşinaţi, toţi cei ce* ***slujesc icoanelor****, şi care se fălesc cu idolii..."*.[12] Este cât se poate de clar faptul că, D. Cornilescu traduce tendențios textul Psalmului, dând traducerii o evidentă tentă confesională, neoprotestantă, de dispută neacademică.

Traducerea intenționat confesionalizat a textului reiese cât se poate de bine în evidență făcând o comparație cu textul „Bibliei Bartolomeu" sau a Bibliei Sinodale Ortodoxe (1968), care redau fidel textul Septuagintei: „αἰσχυνθήτωσαν πάντες οἱ **προσκυνοῦντες τοῖς γλυπτοῖς** οἱ **ἐγκαυχώμενοι** ἐν **τοῖς εἰδώλοις αὐτῶν** …." (Ps 96:7 BGT), adică, în traducere, *„Să se ruşineze toţi cei ce se închină* (προσκυνοῦντες) ***chipurilor cioplite*** (τοῖς γλυπτοῖς) *şi se laudă cu* ***idolii*** *lor* (τοῖς εἰδώλοις αὐτῶν)".

[11] Cf. Sf. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, (PSB 41), București 2000, 176.

[12] Cf. *Biblia sau Sfânta Scriptură*, trad. Dumitru Cornilescu, Ed. Universității Emanuel, Oradea 2002, (Ps 97,7), 673.

Cuvântul *γλυπτοῖς* (de la verbul *γλύφω*) înseamnă „sculptură”, „gravură” (în text la plural), iar cuvântul εἰδώλοις este pluralul cunoscutului cuvânt „idol” (εἴδωλον). Așadar, textul pune semnul egalității între *chip cioplit* și *idol.* Așa că, prezența cuvântului „icoană”, în traducerea D. Cornilescu, este în afara textului original.

În Psalmul 96/97:7 nu întâlnim cuvântul icoană (εἰκόνα) care, de regulă, în Vechiul Testament, traduce termenul „şelem”, care niciodată nu este folosit cu referire la idoli sau „chipuri cioplite”.

Analizând toate textele biblice, care conţin aceste cuvinte, vedem că prin cuvântul idol (εἴδωλον / *pesel* – ebr.) este desemnată o zeitate păgână, iar sintagma „chip cioplit” (cioplitură / gravură - *γλυπτός*) se referă la reprezentarea idolului şi nu la orice fel de reprezentare. Prin urmare, varianta lui D. Cornilescu este greșită și nu trebuie luată în seamă ca variantă științifică de traducere.

Ca o concluzie, la toate aceste reprezentări simbolice, prezente în viața religioasă a poporului ales, putem afirma faptul că:

a. Vechiul Testament, avea „icoane” și „pictură”, exprimate în simboluri, anticipând:

- *iconografia* Noului Testament
- *cultul icoanelor și al Crucii* din Biserica creștină

b. Vechiul Testament dă mărturie despre comunicarea lui Dumnezeu prin mijloace sensibile.

c. Nu recunoașterea prezenței unei lucrări a lui Dumnezeu în obiectele naturale și, cu deosebire, în simbolurile sacre, folosite în cult, indicate de Dumnezeu în mod supranatural, era interzisă în Vechiul Testament, ci identificarea lor cu Dumnezeu Însuși.

2. „Icoană” în Noul Testament

Textul Noului Testament nu cuprinde referiri directe la icoană, dar conține mai multe aluzii la ceea ce poate fi înțeleasă icoana în toată semnificația sa harică.

Fiul lui Dumnezeu, nevăzut până la întrupare, dar văzut după aceea, este *icoana* lui Dumnezeu-Tatăl, Cel nevăzut. Odată cu întruparea Fiului lui Dumnezeu, care S-a făcut văzut şi pipăit (cf. 1 In 1:1-3), cel puţin unul din Ipostasele divine poate fi reprezentat prin imagine, iar această reprezentare se numeşte „icoană”.

În axarea învățăturii despre icoană, pe baze biblice, adesea se invocă texte nou-testamentare al căror sens și mesaj nu au nimic comun cu icoana.

Singurele texte nou-testamentare, care ar putea fi luate ca bază biblică pentru învățătura despre icoane, sunt cele pe care le supun analizei în cele ce urmează:

Filip 2:6-11: *„Cel ce dintru-nceput fiind (*ὑπάρχων*) în chipul lui Dumnezeu (*ἐν μορφῇ θεοῦ*) a socotit că a fi El întocmai cu Dumnezeu nu e o prădare, dar S-a golit (*ἐκένωσεν - κενόω*) pe Sine luând chip de rob, devenind asemenea oamenilor şi la înfăţişare aflându-Se ca un om; S-a smerit pe Sine făcându-Se ascultător până la moarte – şi încă moarte de cruce! Pentru aceea, şi Dumnezeu L-a preaînălţat şi I-a dăruit Lui nume care-i mai presus de orice nume, pentru ca-ntru numele lui Iisus tot genunchiul să se plece, al celor cereşti, al celor pământeşti şi al celor dedesubt, şi să mărturisească toată limba că Domn este Iisus Hristos, întru slava lui Dumnezeu-Tatăl".*

Textul se constituie într-un adevărat imn hristologic, de o profundă semnificație terminologică și dogmatică.[13]

Verbul **ὑπάρχω** exprimă în text mai mult decât obișnuitul verb auxiliar – „a fi". El este construit de către Apostol pentru redarea ideii de existenţă originară, substanţială şi perpetuă, ceea ce exclude ideea de temporalitate, inconsistenţă sau alterare. Cât privește cuvântul μορφῇ -[14] „chip", Ap. Pavel nu-l foloseşte în sensul tehnic al filosofiei greceşti de „imagine plastică", „formă exterioară", ci în sensul de „natură", „fire", „condiţie", „esenţă"; mai precis, chip care traduce esenţa.

Așadar, prin întrupare, Fiul redă, în chipul Său uman, strălucitoarea imagine a naturii sau a esenței Sale divine, egală cu cea a Tatălui. Altfel spus, chipul Fiului este și chipul Tatălui în strălucire divină; chipul Fiului este icoana fidelă a Tatălui ceresc.

[13] A se vedea amănunte, în acest sens, William HENDRIKSEN, *Galathians, Ephesians, Philippians and Philemon*, (NTC), Baker Academic, Grand Rapids, Michigan, 2007, 103-118. Pentru ideea de imn împrumutat de către Ap. Pavel din evlavia Bisericii creștinismului primar, și prelucrat de către el, vezi Paul MURDOCH, *Epistola către Filipeni* (Comentariu Biblic, vol. 15), Ed „Lumina Lumii", Sibiu 2007, 66-67. "Many modern authors believe Paul has incorporated into his letter, with some modifications, a preexistent text, that is a pre-Pauline hymn" (cf. *The International Bible Commentary*, 1765. O detaliere a acestei probleme, vezi pp 1765-1766).

[14] În Noul Testament, cuvântul μορφῇ apare doar în acest text din Filipeni 2:6-7.

Verbul **κενόω,** care se traduce cu „a goli", „a deşerta", „a evacua", „a aneantiza" etc., implică substantivul kénosis = kenoză, cuvânt fundamental în limbajul ortodox al teologiei Întrupării. Kenoza nu afectează unirea ipostatică a Fiului cu Tatăl; ea exprimă doar faptul că, pe durata Întrupării Sale, Fiul renunţă la prerogativa de a-Şi manifesta în afară dumnezeiasca Sa slavă (cu excepţia momentului intim al Schimbării la faţă), acceptând o „degradare" treptată (Dumnezeu-om-rob-răstignit), de bunăvoie supunându-Se Tatălui în realizarea planului veșnic de mântuire a neamului omenesc.

În text, expresia „pe Sine" e mai mult decât un pronume reflexiv; termenul sugerează voluntariatul. „A se goli pe Sine" (de slavă) pentru a Se smeri în chipul şi condiţia robului mai înseamnă că dumnezeiasca strălucire a Fiului nu este un veşmânt pe dinafară, care să poată fi îmbrăcat sau dezbrăcat la nevoie sau după voie, ci un dat interior al Fiinţei divine.[15] Această putere a ființei divine strălucește de pe fața lui Hristos, în icoană, chipul lui imprimând putere și har în cei ce-i cinstesc icoana și-și pleacă genunchii înaintea chipului zugrăvit în ea.

Același adevăr îl exprimă Sf. Pavel și în Epistola adresată Colosenilor. Iată ce spune el: *„Acesta [Fiul] este* ***chipul*** *lui Dumnezeu* (εἰκὼν τοῦ Θεοῦ) *celui nevăzut, mai întâi născut decât toată făptura"* (**Col 1:15**). În lumina acestui text, icoana Fiului devine și icoana Tatălui; chipul Fiului este și chipul Tatălui. Hristos este, astfel, reprezentarea vizibilă a „Dumnezeului nevăzut".[16] Așadar, harul Fiului, care se revarsă *în* și *prin* icoana Sa, este și harul Tatălui și al Duhului Sfânt, toate cele trei persoane ale Sfintei Treimi fiind una în ființa care le este comună.

Acesta este și motivul pentru care Mântuitorul spune că, *„Cel ce Mă vede pe Mine, vede pe Cel ce M-a trimis pe Mine"* (**In 12:45**), exprimând astfel consubstanțialitatea Sa cu Tatăl. Așadar, în icoana Fiului îl vedem și pe Tatăl. Desigur, nu este foarte ușor de înțeles acest lucru. Nici pentru Apostoli n-a fost ușor. Așa se face că Filip îi cere lui Iisus să li-L

---

[15] Cf. *Biblia sau Sfânta Scriptură* (BARTOLOMEU V. Anania), București 2001, 1684. Vezi și W. HENDRIKSEN, *Galathians, Ephesians, Philippians and Philemon*, (NTC), 105-106; Ioan MIRCEA, „Explicare la textul chenotic din Filipeni 2,5-8", în: *Studii Teologice*, 3-4, 1982, 159-167; Paul MURDOCH, *Epistola către Filipeni*, 68-70.

[16] Vezi amănunte, Heiko KRIMMER, *Epistola către Coloseni* (Comentariu Biblic 16), Ed. „Lumina Lumii", Sibiu 2007, 47.

arate pe Tatăl: *„Filip I-a zis: „Doamne, arată-ni-L* (δεῖξον - **δείκνυμι**) *nouă pe Tatăl şi ne este de-ajuns". Iisus i-a zis: „De atâta vreme sunt cu voi, Filipe, şi nu M-ai cunoscut? Cel ce M-a văzut pe Mine L-a văzut pe Tatăl; şi cum de zici tu: Arată-ni-L nouă pe Tatăl!? Nu crezi că Eu sunt întru Tatăl şi că Tatăl este întru Mine?"* (**In 14:8-10**).

Verbul **δείκνυμι** are două sensuri:

a. A face ca ceva să devină vizibil;
b. A da o explicație sau o clarificare.[17]

Așadar, Filip lasă în seama lui Iisus să-L facă vizibil pe Tatăl. Icoana Fiului, care este chipul Tatălui, îl exprimă și pe Tatăl.

Sf. Ioan Evanghelistul redă același lucru în Prologul Evangheliei sale: *„Pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată; Fiul Cel Unul-Născut, Care este în sânul Tatălui, El L-a făcut cunoscut"* **(In 1:18).**

Expresia *„pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată"* este o afirmație fundamentală a întregii Sfinte Scripturi. Nici Moise, nici Isaia și nici Iezechiel nu L-au văzut direct pe Dumnezeu, cu toate că textele ar lăsa să se înțeleagă acest lucru (Exod 33:20 urm; Deut 4:12; Isaia 6:1 urm; Iez 1 și 10; 1 Tim 6.16; 1 In 4:12urm). Fiul, însă, este revelația desăvârșită a Tatălui, atât în cuvânt, în faptă, cât și în imagine. Sf. Chiril al Alexandriei scrie, în acest sens: „Căci ceea ce este propriu ființei Tatălui, trecând în mod firesc (natural) în Fiul, arată în El pe Tatăl. Și Tatăl are iarăși în Sine pe Fiul, înrădăcinat în identitatea neschimbată a ființei și ca ieșind din El, dar nu prin împărțire sau distanțare spațială, ci existând în El și împreună existând pururea".[18] Așadar, pururea din icoana Fiului se revarsă și imaginea Tatălui.

Dar, chipul Fiului imprimat în icoana Sa devine și mijloc de cunoaștere, de învățare, de înțelegere, de pătrundere a slavei lui Dumnezeu. Apostolul Pavel spune lămurit acest lucru: *„Fiindcă Dumnezeu, Cel ce a zis: Strălucească din întuneric lumina!, El este Cel ce a strălucit în inimile noastre, pentru ca ele să fie luminate de cunoştinţa slavei lui Dumnezeu întru faţa* (ἐν προσώπῳ) *lui Hristos Iisus* **(2 Cor 4:6).**

Substantivul **πρόσωπον** înseamnă nu numai faţă, ci şi persoană. Slava lui Hristos nu este înveliş exterior, ci un dat lăuntric. Așa că, cunoașterea slavei lui Dumnezeu este mijlocită direct de icoana lui

---

[17] Cf. Gerhard MAIER, *Evanghelia după Ioan*, 614.
[18] Cf. Sf. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, 126-127.

Iisus. Icoana devine, astfel, și un instrument de cunoaștere și de recunoaștere a Tatălui. Apostolul Pavel a avut, astfel, posibilitatea ca *în* și *prin* Hristos să recunoască slava descoperită a lui Dumnezeu-Tatăl. Aceasta este slava noii creații[19] descoperită în viața fiecărui creștin care trăiește în Hristos[20] și contemplă icoana Sa.

În Epistola către Evrei găsim un text care justifică, la fel, zugrăvirea chipului Fiului în icoană cu scopul de a avea reflectată în ea și imaginea Tatălui exprimată pe chipul Fiului. Iată textul: *„...în zilele acestea de pe urmă* (ἐπ᾽ ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων) *ne-a grăit nouă prin Fiul* (ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν υἱῷ), *pe Care L-a pus moştenitor a toate, prin Care şi veacurile le-a făcut. Fiind El strălucirea* (ἀπαύγασμα) *slavei Sale şi chipul* (χαρακτὴρ) *fiinţei Sale* (τῆς ὑποστάσεως αὐτου), *şi pe toate ţinându-le cu cuvântul puterii Lui..."* (**Evr 1:2-3**).[21]

Expresia ἐπ᾽ ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων arată că venirea Fiului marchează începutul unui nou „eon", timpul „intervenției divine definitive" (cf. Iez 38:16; Dan 2:28; Mih 4:1) în istorie. Din această istorie facem parte și noi, cei de azi. Însă Cel ce a marcat definitiv, în mod mântuitor, istoria omenirii, este Fiul, Care, în viziunea autorului Epistolei, este *strălucirea* (ἀπαύγασμα) *slavei şi chipul* (χαρακτὴρ) *fiinţei Tatălui* (τῆς ὑποστάσεως αὐτου). Cele două expresii *ἀπαύγασμα* și *χαρακτὴρ* subliniază unitatea reală de ființă cu Dumnezeu Tatăl și apartenența reală a ființei Fiului la ființa dumnezeirii Tatălui. În acest sens, Fiul este descoperirea ființei lui Dumnezeu și a slavei Sale negrăite, ca Unul care, în virtutea unității de ființă, este total cuprins în El.[22]

---

[19] Cf. Heiko KRIMMER, *Epistolele către Corinteni* (Comentariu Biblic, Vol 11-12), Ed. „Lumina Lumii", Sibiu 2007, 480. Vezi și Christoph SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos*, Ed. „Anastasia", București 1984, 69-urm.

[20] "But believers enlightened by the Gospel see the face of Jesus Christ and behold his glory – the glory of the One and Only, who came from the Father, full of grace and truth – Joh 1:14" (Cf. Simon J. KISTEMAKER, *2 Corinthians* – NTC, Baker Academic, Grand Rapids, Michigan 2007, 144).

[21] Expresia *„Fiind El strălucirea* (ἀπαύγασμα) *slavei Sale și chipul* (χαρακτὴρ) *ființei Sale* (τῆς ὑποστάσεως αὐτου)" (Evr 1:3), constituie un text de bază a perihorezei treimice (A se vedea amănunte, în acest sens, E. GRÄSSER, „Hebr 1,1-4. Ein exegetischen Versuch, în: *CKK Vorarbeiten Heft 3*, Zurich, Köln-Neukirchen, 1971, 84; William R. G. LOADER, *Sohn und Hohepriester. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung zur Christologie des Hebräerbriefes*, WANT, Neukirchener Verlag, 1981, 70).

[22] Cf. Stelian TOFANĂ, *Iisus Hristos, Arhiereu veșnic, după Epistola către Evrei*, Ed. „Presa Universitară Clujeană", Cluj-Napoca 2000, 104.

Acest Tată ceresc, care a vorbit odinioară „părinților noștri" prin Fiul Său, ne vorbește și nouă, celor de azi, prin același Fiu al Său (*ne-a grăit nouă prin Fiul* - ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν υἱῷ). Această vorbire nu este exprimată doar în Evanghelia Fiului, ci și în chipul Său zugrăvit în icoană. *Icoana devine astfel și un mijloc tăcut de propovăduire a Fiului Întrupat*. Acesta este și motivul pentru care Sf. Icoane au fost, adesea, numite și „Biblia neștiutorilor de carte". „Ceea ce în Biblie este însemnat cu litere, în icoanele sfinte este zugrăvit în figuri mai intuitive, mai cuprinzătoare și mai ușor pricepute. Deci Sf. Icoane au și rol de cărți sau chiar de Scriptură Sfântă. Ele sunt astfel, Biblia analfabeților, scrisă nu cu litere, ci cu chipuri sfinte".[23]

Așadar, Fiul lui Dumnezeu, luând față umană a dus la maximum aceasta ancorare a ei în infinitatea dumnezeiască. Privind din această perspectivă, Întruparea Fiului lui Dumnezeu, ne putem întreba: Dacă Iisus Hristos a luat față omenească cu scopul de a comunica prin ea fraților Săi întru umanitate, experiența vieții dumnezeiești, trăită de El pe pământ, în arătare omenească, de ce nu ar menține această comunicare, în continuare, și cu noi, prin fața Sa? Dacă voiește ca cuvântul Său să se comunice permanent oamenilor, ca exprimare a trăirii Sale ca om în adâncurile dumnezeiești, de ce n-ar voi ca aceasta comunicare sa se facă, în continuare, și prin fața Sa din icoană, care cuprinde concentrat toate cuvintele Sale și care comunică mai mult decât cuvântul nu numai înțelesuri, ci și putere și viață?[24]

Așadar, creștinii doresc să aibă în viața lor nu numai cuvântul lui Hristos, până la sfârșitul veacurilor, ci și Fața Lui omenească și prin ea și „Fața" întregii dumnezeirii. Această față a Lui o avem în chipul Său imprimat în icoană. Iată rațiunea biblică și logică de a fi a icoanei!

Există, însă, un text în Noul Testament care vorbește, prin excelență, despre *puterea sfințitoare a icoanei.*

Anticipând contemplarea lui Dumnezeu în chipul icoanei, Apostolul Pavel mărturisește corintenilor: *„Noi toţi, cei ce cu faţa descoperită privim ca-n oglindă slava Domnului, întru aceeaşi icoană* (εἰκόνα) *ne schimbăm* (μεταμορφούμεθα) *din slavă-n slavă* (ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν), *ca de la Duhul Domnului"* (**2 Cor 3:18**).

---

[23] Cf. Petru DEHELEANU, *Manual de Sectologie*, Arad 1948, 189. Vezi și Sf. Ioan DAMASCHIN, *Dogmatica*, București 1993, 177.

[24] Vezi D. STĂNILOAE, „Icoanele în cultul ortodox", 480.

Apostolul afirmă aici că ființa divină, reflectată în oglinda creației, își poate atrage, prin contemplație, propria imagine. Textul este conceput, în acest sens, ca unul fundamental referitor la îndumnezeirea treptată a omului prin contemplaţie.

Cuvântul „icoană" îl traduce pe **εἰκών,** care însemnează „chip", „imagine", „portret", „reprezentare", „chip reflectat în oglindă", iar verbul **μεταμορφόω,** care se traduce prin „a (se) schimba", „a (se) transforma", „a (se) transfigura", este acelaşi cu cel folosit în Mc 9:2 pentru Schimbarea la faţă a Domnului (comp. Rom 12:2).

Așadar, Sf. Pavel spune că *este posibilă zugrăvirea slavei Domnului în icoană, iar această icoană, prin contemplarea ei, poate transforma pe cel ce o contemplă.*

Este important de subliniat faptul că transformarea omului întru asemănarea chipului slavei Domnului, de care vorbește textul, nu se petrece într-un anumit moment al istoriei, ci este un proces continuu de devenire. Verbul μεταμορφούμεθα, în text, la indicativ prezent pasiv (we are being changed), indică natura unui proces de continuă schimbare, care se desfășoară într-un timp prezent continuu. De altfel, însăși expresia „ne schimbăm din slavă în slavă", adică dintr-o stare într-alta, indică natura progresivă a acestui proces. În acest sens, Simon J. KISTEMAKER afirmă: "Believers are transformed into the image of Christ, for as Christians they bear Christ's name. They are Jesus' brothers and sisters in the family of God (Hebr 2:11). The term "*same likeness*" does not convey the idea that all believers are identical in appearance. Rather, all those who are led by the Spirit into joyfully obeying Christ are transformed to bear his image. They are the people who *gradually* go from one degree of glory to another". [25] În tot acest proces de schimbare morală, acțiunea Duhului este covârșitoare (cf. Rom 8:1-7).

Transpusă acțiunea în contemplarea icoanei, ceea ce îi conferă acesteia sfințenie și putere miraculoasă este tocmai acest Duh care a lucrat în viața Sfântului zugrăvit în ea. Așadar, icoana posedă puteri

[25] Cf. Simon J. KISTEMAKER, *2 Corinthians*, 129. Vezi mai mule detalii despre acest proces, pp 129-130. Vezi, de asemenea, și C. G. KRUSE, *2 Corinthians: An introduction and commentary* (Tyndale New Testament Commentaries - Vol. 8), Nottingham, England: Inter-Varsity Press, 1987, 102.

transformatoare nu prin ea însăși, ci prin Duhul și harul care au lucrat în Sfântul zugrăvit pe ea. Lucrarea harului divin nu este despărțită de persoana acestuia, imprimând mereu icoanei putere sfințitoare din chipul zugrăvit în ea.

Există un text în Vechiul Testament, grăitor în acest sens. După ce Moise vorbește cu Dumnezeu, primind Legea, fața lui strălucea, dar el nu știa. Era slava lui Dumnezeu imprimată pe chipul lui Moise după ce acesta are experiența directă a comuniunii cu Dumnezeu și a contemplării strălucirii Sale de nepătruns. Iată textul: *„Iar când s-a coborât Moise din munte, iată că cele două table erau în mâinile lui. Şi coborându-se din munte, Moise nu ştia că* ***faţa sa strălucea*** *de când grăise [Dumnezeu] cu el. Dar Aaron şi toţi bătrânii lui Israel, văzându-l pe Moise că are faţa-ncărcată de slavă, s-au temut să se apropie de el…Fiii lui Israel vedeau că* ***faţa lui Moise era plină de slavă****…”* (Exod 34:29-30.35a).

Această slavă a lui Dumnezeu este imprimată și pe chipul sfinților, care au trăit viața lor, pe calea aspră a virtuții, în comuniune cu Creatorul lor. În cazul icoanei lui Hristos, iradierea strălucirii și a puterii nevăzute, de pe chipul Său uman, este țâșnirea directă a slavei dumnezeiești de pe chipul Său divin. De aceea, puterea icoanei cere o anumită maturitate duhovnicească spre a putea fi recunoscută și folosită, ca atare. Acesta e motivul pentru care icoana este o „minune a credinței”.[26]

În acest sens, Paul Evdokimov afirmă că, „conținutul inteligibil al icoanelor este dogmatic și de aceea nu este frumoasă icoana care-i operă de artă, ci adevărul său”.[27] De aceea, nimburile de lumină, care înconjoară chipurile sfinților din icoană, nu sunt deloc semnele distinctive pasive ale sfințeniei, ci strălucirea continuă a luminozității lor, care are efect asupra celui ce venerează chipul celui reprezentat de icoană și în fața căruia se prosternează. De aici legătura permanentă dintre Sfântul zugrăvit în icoană și creștinul care îl venerează, cerându-i, prin rugăciune, mijlocirea și ajutorul.

În cazul icoanei lui Hristos, treptele de maturitate spirituală, din care stare creștinul adoră chipul impregnat de slava dumnezeiască a lui Hristos, reprezintă tocmai prefacerea din slavă în slavă (**ἀπὸ** δόξης

[26] Cf. Paul EVDOKIMOV, *Ortodoxia*, 245.
[27] Paul EVDOKIMOV, *Ortodoxia*, 235.

εἰς δόξαν), de care vorbește Ap. Pavel în textul amintit mai sus. Prepoziția ἀπὸ exprimă punctul de pornire în procesul transfigurării, iar prepoziția εἰς, direcția (toward, into) spre punctul final al desăvârșirii în slavă.

Așadar, textul din 2 Cor 3:18 devine, astfel, unul de referință cu privire la puterea harică pe care o comportă în sine icoana, primită de la cel ce este reprezentat în ea, și care are putere transfiguratoare.[28]

Privind la icoana lui Hristos, și nu numai la ea, ci la toate icoanele cu chipurile sfinților imprimate în ele, creștinul este provocat într-un mod deosebit de presant să gândească la Hristos și să-I adreseze și Lui, și Sfinților, rugăciuni și cereri. Așa cum fața semenului nostru ne provoacă să i ne adresăm, iar fața noastră îl presează pe acela cu deosebită putere să ne răspundă, așa trebuie să socotim că și chipul feței lui Hristos ne provoacă în mod deosebit de presant să I ne adresam Lui însuși, iar prezența noastră, ce I se adresează înaintea icoanei Lui, îl face să răspundă cuvântului nostru.[29]

În acest sens, definiția Sinodului al VII-lea ecumenic afirmă tocmai acest lucru, și anume că, închinarea acordată icoanei „trece" sau „urcă" la persoana reprezentată, sau la prototip, la modelul viu al ei. Iată textul:

> *„Urmând dumnezeieștile învățături ale Sfinților Părinți și ale Tradiției bisericești universale, rânduim ca chipul Cinstitei și de viață făcătoarei Cruci să se pună în sfintele Biserici ale lui Dumnezeu, pe vasele și pe veșmintele cele sfinte, pe pereți, în case și la drum, așa și cinstitele și sfintele icoane, zugrăvite în culori din pietre scumpe…precum icoana Domnului și Dumnezeului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos și a Stăpânei noastre Născătoare de Dumnezeu, precum și ale sfinților îngeri și ale tuturor Sfinților și a Preacuvioșilor bărbați. .. Că cinstirea care se dă chipului, trece la prototip și cel ce se închină icoanei se închină ființei celei închipuite pe ea. Astfel se întărește învățătura Sfinților Părinților noștri, aceasta este tradiția Bisericii Universale, care a primit Evanghelia de la o margine la alta a pământului".*[30]

---

[28] Verbul **μεταμορφόω** mai este folosit în alte 3 locuri din Noul Testament: Mt 17:2 și Mc 9:2 în descrierea evenimentului Schimbării la Față a lui Iisus, și în Rom 12:2, unde Apostolul Pavel descrie nevoia imperativă a transformării morale a omului: *„Și nu vă potriviți acestui veac, ci schimbați-vă prin înnoirea minții, ca să deosebiți care este voia lui Dumnezeu: ce este bun și bineplăcut și desăvârșit".*

[29] Cf. D. STĂNILOAE, „Icoanele în cultul ortodox", 482.

[30] J. D. MANSI, *Sanctorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Florentz, 1759, XIII, 37, citat în Karl Christian FELMY, *Dogmatica experienței ecleziale. Înnoirea teologiei ortodoxe contemporane*, Introducere și traducere Pr. Prof. dr. Ioan Ică, Editura Deisis, Sibiu, 1999, 120-121.

Sf. Ioan Damaschin, referindu-se la rațiunea venerării icoanei, afirmă: *„Eu mă închin icoanei lui Hristos și nu firii lemnului sau culorilor… După cum Iacob, primind de la frații lui Iosif haina cea amestecată cu sânge a copilului iubit, negreșit că a sărutat cu lacrimi haina, dar* ***n-a jelit haina*** *ci, socotind că* ***prin ea sărută pe Iosif,*** *tot așa și noi creștinii, când sărutăm trupește icoana lui Hristos, socotim că sărutăm cu sufletul pe însuși Hristos".*[31]

Sfântul Teodor Studitul, când insistă asupra concomitenței între privirea icoanei și gândirea la prototipul ei, afirmă: *„Prototipul si icoana sunt corelative ca o jumătate cu cealaltă jumătate. Căci prototipul poartă împreună cu El, în mod necesar, icoana, al cărei prototip este, așa cum jumătatea aduce inevitabil cu ea a doua jumătate, în raport cu care se numește jumătate. Căci nu există prototip dacă nu este icoană, cum nu e nici jumătate, care să nu te facă să gândești la cealaltă jumătate. Cele ce sunt împreună, sunt gândite împreună tocmai pentru acest motiv. Deci, dacă nu se intercalează între ele nici un interval, nici închinarea nu e alta pentru fiecare din ele, ci e aceeași pentru amândouă".*[32]

Concluzii

1. Idolii sunt realităţi finite, care nu fac trimitere la un Dumnezeu transcendent, idee exprimată de Sfântul Pavel prin întrebarea retorică „idolul este ceva?" (1Cor 10:19)
2. Imaginile sau sculpturile sacre în sine nu erau interzise, ci chiar poruncite, aşa cum se poate clar vedea din Ieşire 25:17-22 şi 3 Regi 6:18.27-29
3. Icoana nu este nici idol, care identifică o piesă a naturii, făcută de om, cu Dumnezeu; și nici simbol care atestă în el prezența lui Dumnezeu, dar care afirmă clar distincția de el, ci reprezentarea lui Dumnezeu însuși devenit ipostas personal al firii umane, fără să se identifice cu această fire sau să se confunde cu ea.

[31] Cf. Sf. Ioan DAMASCHIN, *Cultul Sfintelor Icoane*, trad. D. Fecioru, București 1937, 89.

[32] Sf. Teodor STUDITUL, *Antireticul III, adv. Iconom,* P.G. 99, 429B. Vezi, Dumitru Stăniloae, *O teologie a icoanei*, Editura Anastasia, București, 2005, 146.

4. Icoana păstrează distincția între creatură și Creatorul Dumnezeu, ca și simbolul, de altfel, dar vede într-o față umană creată pe ipostasul dumnezeiesc însuși devenit subiectul ei.[33]
5. Textul Sfintei Scripturi este cât se poate de precis în argumentarea faptului că icoana nu numai că este voită de Dumnezeu, dar este chiar poruncită
6. Icoana reprezintă o lume de har dumnezeiesc al cărei dinamism spiritual constituie și mobilul propriei noastre transfigurări.

[33] Cf. D. STĂNILOAE, „Icoanele în cultul ortodox", 485.

Sfântul Gherman I patriarhul Constantinopolelui – primul teolog apărător al sfintelor icoane

Pr. Conf. dr. **Ioan-Mircea Ielciu**

1. Preliminarii

Disputele hristologice premergătoare Calcedonului, privite împreună cu cele de după Calcedon, constituie prealabil cea mai lungă controversă continuă din istoria Bisericii creștine. Cu toate acestea, cele mai viguroase polemici din istoria dogmelor creștinătății răsăritene nu au avut legătură – sau, cel puțin, nu la început – cu problema Persoanei lui Hristos.[1] Pe parcursul secolului al VIII-lea și al IX-lea, teologi și clerici răsăriteni, monahi și simpli credincioși, împărați și împărătese au fost implicați cu toți într-o controversă de amploare nemaiîntâlnită, cu privire la justețea folosirii icoanelor în cultul și evlavia creștină. Înainte de a se fi încheiat, această dispută a devenit o nouă versiune a disputelor hristologice. Ea a făcut să se pună problema tradiției într-un alt mod, întrucât ambele părți pretindeau că urmează autoritatea Părinților, cu toate că fiecare trebuia să recunoască faptul că existau și mărturii contrare în tradiție. De asemenea, schisma iminentă dintre Răsărit și Apus a jucat și ea un rol în controversa iconoclastă. Remarcăm faptul că „în întregul Ev Mediu, nu a existat în Apus o

[1] Cf. Jaroslav Pelikan, *Tradiția Creștină. O istorie a dezvoltării doctrinei. Vol. II: Spiritul creștinătății răsăritene (600- 1700),* Traducere și note dePr. Prof. Nicolae Buga, Editura Polirom, Iași, 2005, p. 118.

examinare atât de intensă a relațiilor dintre teologie și artă, cum a existat în teologia greacă răsăriteană".[2]

Conflictul asupra legitimității icoanelor poate fi interpretat, mai mult chiar decât majoritatea altor chestiuni doctrinare, ca o „luptă socială deghizată" și ca o luptă pentru putere, care a oferit un vocabular doctrinar în stare să ofere explicație logică unui conflict esențialmente politic.[3]

Se poate merge atât de departe încât să se susțină că „disputele vechilor școli teologice nu contează câtuși de puțin în iconoclasm sau în apărarea icoanelor, cu toate că susținătorii lor cei mai remarcabili au făcut uz *a posteriori* de argumente hristologice, aruncându-și unii altora acuzații de nestorianism și eutihianism. Tulburările pe care le vom relata nu au de-a face decât cu speculația filosofică."[4] De fapt, controversa a fost „una dintre cele mai grave crize politice și culturale ale Bizanțului"[5] întrucât a atins nu numai Biserica, ci și curtea imperială, Academia, mănăstirea, atelierul pictorului și locuința particulară, adică fiecare aspect al civilizației romane răsăritene.

Icoanele există practic de la începutul creștinismului, având inițial un *scop pedagogic*: învățarea istoriei sfinte. Aspectul acesta de ordin material s-a dezvoltat în chip deosebit în secolul al IV-lea, după ce prin Edictul de la Milan, împăratul Constantin cel Mare a acordat libertate creștinilor, religia acestora devenind oficială în imperiu. Astfel, ia naștere o formă de cult care privea mai întâi Sfânta Cruce și Sfintele Moaște: în secolul al IV-lea închinarea la Sfânta Cruce era un lucru normal. Paralel s-au dezvoltat așa numitele *icoane domestice,* adică pictarea unui portret mic pe o bucată din lemn de dimensiuni mici. În secolul al V-lea, cultul sfintelor icoane era asociat credinței că acestea pot face minuni. Icoana integrată în practica religioasă individuală

---

[2] Gerhar d B. Ladner, „ Der Bildersteit und die Kunst-Lehren der byzantinischen und abendlandischen Teologie" in *Zeitschrift fur Kirchengeschichte,* 50 (1931), p. 14.

[3] Vezi excelenta lucrare a lui Arnold Hugh Martin Jones, *Were Ancient Heresies Disguised Social Movements?,* Philadelphia, 1966, care face o critică a determinismului social.

[4] Henry Grigoire, „The byzantium Church", în vol. *Byzantium:An Introduction to East Roman Civilisation,* Edited by Norman H. Baynes and H. St. L. B. Moss, Oxford, 1961, p. 105.

[5] Gerhart B. Ladner, „Origin and Significance of the Byzantine Iconoclastic Controversy", în *Medieval Studies,* 2, (1940), p. 127.

mărea deja prezența dătătoare de siguranță a Divinității.[6] Din domestic, folosirea icoanelor a căpătat un caracter public oficial.[7]

2. Începutul crizei iconoclaste

Înainte de perioada iconoclastă, sfintele icoane deveniseră un fapt major în viața bizantină: folosite de cler, de autorități, de poporul credincios, ele erau cinstite atât în public cât și în spațiul privat, făcând accesibilă prezența dumnezeiască. Dintre cei care s-au ocupat cu studierea contextului în care a aparut fenomenul iconoclast, unii au considerat că acest fapt s-a datorat neputinței unor teologi de a înțelege sensul simbolic și educativ al icoanei și de a face distincție între cinstire și idolatrie. Ei socoteau că cinstirea sfintelor icoane ar fi în contradicție cu unele precepte biblice, că încalcă porunca Decalogului de a nu-ți face chip cioplit și de a nu te închina lui.[8] Un alt argument biblic mai era și acela conform căruia Dumnezeu trebuie cinstit numai în „duh și adevăr".[9]

În legătură cu cinstirea icoanelor au avut loc discuții în Spania, la un sinod ce s-a ținut la Elvira între anii 300 și 306, iar Părinți și scriitori bisericești precum Sf. Iustin Martirul, Atenagora Atenianul, Tertulian, Sf. Epifaniu de Salamina, Eusebiu de Cezareea și alții de mai târziu au manifestat rezerve față de cinstirea icoanelor. Totuși, aceste rezerve nu au fost considerate justificate de Biserică, deoarece exista o distincție între icoana materială și chipul reprezentat de ea. Sfântul este prezent în icoană numai din punct de vedere spiritual, iar cinstirea se dă doar chipului reprezentat de ea.

---

[6] Vladimir V. Weidle, *The Baptism of Art*, Westminster, 1950. P. 62.

[7] În anul 560, pentru a aduna fonduri în vederea construirii unei Biserici în nordul Siriei,preoții au străbătut cu icoana Mântuitorului Hristos în procesiune solemnă întreaga Asie Mică. Unii martori ai vremii atestă faptul că în timpul asediului avar din 626, patriarhul a rugat să fie pictate pe porțile de vest ale orașului Constantinopol chipurile lui Hristos și ale Maicii Domnului. Acest lucru s-a întâmplat în 717, când pe zidurile capitalei au fost plimbate în procesiune o icoană a Maicii Domnului și părți din Sfânta Cruce. Tot acum s-a dezvoltat și credința în icoanele *archeiropoietes* (nefăcute de mână omenească). Ideea era că o icoană care conține în ea Divinitatea nu poate fi făcută decât prin mijloace supranaturale (Cf. Alexandre Schmemann, *Le chemin historique de l'Ortodoxie,* YMCA-PRESS, Paris, 1995, p. 229).

[8] *Exod* XX, 4 și *Deuteronom* V, 8.

[9] *Ioan,* I, 18; IV, 24 și *Romani* I, 23.

Din păcate au existat și multe excese. Astfel, la un moment dat s-a dezvoltat un fel de putere magică, care făcea ca distincția dintre icoană și prototip să dispară. La Constantinopol Maica Domnului era ocrotitoarea orașului, iar locuitorii îi acordau o cinste deosebită, exemplu în acest sens fiind numărul mare de biserici care-i erau închinate. În secolul al V-lea, Constantinopolul primea veșmintele Maicii Domnului, furate dintr-un sat din Galileea, spunându-se că acest fapt s-a făcut chiar cu aprobarea Fecioarei Maria; se credea că orașul deținea și scutecele cu care Maica Domului înfășurase pe pruncul Iisus.[10]

Spre sfârșitul secolului al VII-lea și începutul celui de al VIII-lea putem spune că întâlnim în lumea bizantină, pe de-o parte, un curent foarte puternic favorabil icoanelor, iar pe de altă parte, manifestări împotriva cinstirii lor. Această din urmă atitudine, împotriva cinstirii icoanelor, avea mai degrabă un caracter izolat în partea de vest a Imperiului și era mai puternică în Orient ca urmare a influenţelor iudaice, islamice, a sectelor și a ereziilor.[11]

Spre sfârșitul sec. al VII-lea, la *Sinodul Quinisext* (691-692) se preciza prin *canonul 82* ca Mântuitorul să fie reprezentat ca om, nu ca miel și aceasta cu scopul de a sublinia că „viața Sa în trup, Patimile, Moartea dătătoare de mântuire și Răscumpărarea lumii au fost câștigate prin Întrupare".[12] În felul acesta se atrăgea atenția asupra importanței Întrupării, asupra realității ei, fapt care dădea o bază reprezentării pe icoane. Consecința imediată a acestui canon a fost reprezentarea realistă a chipului lui Hristos, inclusiv pe monedele emise de Justinian al II-lea. Acest canon însă a antrenat însă imediat o serie de reacții iconoclaste la Constantinopol, în Asia Mică și în Armenia. Printre iconoclaștii cei mai de seamă a perioadei s-au numărat și o serie de ierarhi: Teodosie, episcopul Efesului, Toma, episcopul de Clandiopolis și Constantin de Nicoleia.

Izvorâtă din teama de a nu cădea în idolatrie, „reținerea" față de cinstirea icoanelor a evoluat treptat, dar destul de rapid, spre o dispută pregnant hristologică și aceasta a constituit nucleul în jurul căruia se

---

[10] Cf. Alexander Schmemann, *op.cit.*, p. 229-230.

[11] Pentru amănunte și detalieri vezi: J. Gouillard, *L'Heresie dans l'Empire byzantin, des origines au XII-e seicle*, în *„Travaux et Menoires"*, vol. II, Paris, 1967.

[12] Cf. John Meyendorff, *Le Christ dans la theologie byzantine*, Paris, 1969, p. 242.

vor concentra cele mai multe dezbateri. Putem împărtăși afirmația pertinentă a lui John Meyendorff că „îndelungata luptă iconoclastă care a răbufnit... este intim legată de problematica hristologică ce a divizat creștinismul răsăritean pe parcursul secolelor V, VI și VII."[13]

Împărații bizantini din secolele VIII și IX – fapt evident și incontestabil – au inițiat și sprijinit mișcarea iconoclastă. Dintru început, o serie de probleme de ordin teologic și neteologic au fost implicate în această atitudine imperială. Cercetarea izvoarelor contemporane cu evenimentul, colaborate cu rezultatele cercetării istorice moderne fac să se cristalizeze trei elemente din acestă mișcare:

a) *Problema culturii religioase*

Faptul acesta reiterează ideea că din trecutul lor păgân, creștinii de limbă greacă au moștenit gustul pentru imagistica religioasă. Astfel, atunci când Biserica primară a combătut și a condamnat o astfel de artă ca idolatria, forma tridimensională a dispărut, practic, numai ca să apară versiune nouă, creștină, bidimensională. Alți creștini răsăriteni, îndeosebi sirienii și armenii, erau mult mai puțini înclinați, prin trecutul lor cultural, să se folosească de icoane. Este elocvent faptul că împărații care au sprijinit iconoclasmul au fost de origine armeană sau isauriană. Este de asemenea important să precizăm faptul că Răsăritul nevorbitor de limbă greacă era aproape în întregime monofizit, la începutul secolului al VIII-lea, iar monofizitismul a alimentat tacit sau explicit pe iconoclaști cu substanța argumentelor lor teologice.[14]

b) *Confruntarea cu islamismul*

După cucerirea de către arabi a Palestinei, Siriei și Egiptului, Imperiul Bizantin s-a aflat într-o continuă confruntare militară și ideologică cu islamismul. Atât creștinismul cât și islamismul pretindeau că sunt religii universale, ale căror căpetenii erau: împăratul bizantin, respectiv califatul arab. Dar în războiul psihologic însoțitor dintre aceste religii, islamismul pretindea că este cea mai recentă religie, și prin urmare, cea mai pură și cea mai înaltă revelare a Dumnezeului lui Avraam.[15] El

---

[13] Cf. *Teologia Bizantină. Tendințe istorice și temeie doctrinare.*, Ediția a II-a, revizuită, Traducere din limba engleză și cuvânt înainte de Pr. Prof. Univ. Dr. Alexandru I. Stan, Editura Nemira, București, 2013, p. 66.

[14] *Ibidem*, p. 66-67

[15] Pentru amănunte vezi: J. Pagoire, L'Eglise byzantine de 527 a 847, Paris, 1923, p. 221-223.

îndrepta repetat acuzația de politeism și idolatrie contra învățăturii creștine despre Sfânta Treime și despre utilizarea icoanelor. Tocmai la acuzația de idolatrie au răspuns și împărații proveniți din Răsărit, în secolul al VIII-lea. Ei s-au decis să purifice creștinismul spre a-l face apt să reziste mai bine atacului islamsmului. Putem spune că a existat o influență islamică asupra mișcării iconoclaste, dar cu precizarea că această influență face parte din *„războiul rece"* contra islamului și nu era vorba de o imitare conștientă a acestuia.

c) *Moștenirea spiritualismului elen*

Controversa inițiată de împărații Leon al III-lea Isaurul (717-741) și Constantin al V-lea (741-775) pare să fi fost determinată inițial de factorii neteologici prezenți mai sus. Dar iconoclaștii au descoperit ușor chiar în tradiția creștină greacă noi argumente, nu legate direct de monofizitismul condamnat sau de influențe naturale externe. Un curent de gândire iconoclast, ce ar putea fi urmărit până în creștinismul primar, a fost pus, ulterior, în legătură cu origenismul.[16] Primii apologeți ai creștinismului au luat interdicțiile vechi-testamentare contra oricăror reprezentări ale lui Dumnezeu, tot atât de literal pe cât le-au luat iudeii. Dar, în polemica lor contra creștinilor, scriitorii neoplatonici au minimalizat importanța idolilor din păgânismul grecesc și au dat naștere la o doctrină relativă despre chip ca mijloc de acces la prototipul dumnezeiesc, iar nu ca sălaș al dumnezeiescului însuși. Oamenii de cultură păgâni s-au prevalat de acest argument spre a demonstra inferioritatea religioasă a creștinismului. Filosoful neoplatic Porfiriu scria: „ Dacă unii elini sunt destul de aiuriți încât să creadă că zeii trăiesc înăuntrul idolilor, gândirea lor rămâne mai curată decât aceea a creștinilor care cred că Dumnezeu a intrat în pântecele Fecioarei Maria, că a devenit embrion, că s-a născut și a fost înfășat, că era plin de sânge, de pielițe, de fiere, ba chiar de lucruri mai josnice."[17] Este clar faptul că Profiriu a înțeles că credința într-o întrupare istorică a lui Dumnezeu era o neconcordanță cu iconoclasmul total, deoarece un Hristos istoric era în chip necesar vizibil și descriptibil.

---

[16] Vezi: George Florovsky, „Origen, Eusebiu, and the Iconoclastic Controversy", în *Church History*, 19, (1950), p. 77-96

[17] Porfiriu, *Contra creștinilor,* Feagmentul 77, ed. A. Harnack, Abh Berl Porphyrius, Ak (1916), p. 63, *Gegen die Christen,* Fragment. 77, Ed A. Harmack, în Abhandlungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Philoshostor. Klasse, Göttingen, 1916, p. 93.

În cercurile origeniste însă, care erau influențate de spiritualismul platonic ce nega materiei o existență permanentă creată de Dumnezeu, și pentru care singura realitate era cea intelectuală, tendințele iconoclaste au supraviețuit. Când Constantia, sora împăratului Constantin, a vizitat Ierusalimul și a cerut o icoană a lui Hristos de la Eusebiu de Cezareea, ea a primit răspunsul că *„chipul de rob"* asumat de Logos în Iisus Hristos, nu mai era în domeniul realității și că preocuparea ei de chipul material al lui Iisus era nevrednică de religia adevărată: după slăvirea Sa, Hristos poate fi contemplat numai „în minte".[18]Există mărturii că consilierii pe linie teologică ai împăratului Leon al III-lea, erau de asemenea origeniști cu vederi identice cu acelea ale lui Eusebiu. Asfel, un iconoclasm pur „grecesc", destul de diferit din punct de vedere filosofic de cel oriental și islamic, a condus la această mișcare.

Născută din teama de a nu cădea în idolatrie „reținerea" față de cinstirea icoanelor a evoluat spre o controversă pregnant hristologică și aceasta a constituit nucleul în jurul căruia se vor concentra cele mai multe dezbateri . unii cercetători au încercat să acrediteze ideea că iconoclasmul secolului al VIII-lea nu a început în cercurile imperiale, ci în cele bisericești, arătându-se că episcopii de Efes, Claudiopolis și Nicoleia, pe care i-am menționat mai sus au venit la Constantinopol să ceară patriarhului Gherman interzicerea cultului icoanelor. Refuzul categoric al patriarhului i-a determiant pe acestia să treacă unilateral la îndepărtarea icoanelor și la oprirea cinstirii lor. De asemenea, se presupune că odată sosiți la Constantinopol, episcopii iconoclaști l-au vizitat pe *împăratul Leon al III-lea*, adept al ideilor lor și că acesta i-a încurajat pe drumul pe care porniseră. Aceste fapte pot fi plauzibile, numai că fără concursul și sprijinul împăraților, opiniile ierarhilor n-ar fi rămas decât simple atitudini.[19]

3. Leon al III-lea Isaurul si politica sa religioasă

În ceea ce-l privește pe împăratul *Leon al III-lea Isaurul,* nu trebuie uitat faptul că el s-a născut și a trăit în regiunile orientale ale imperiului, unde ideile iconoclaste aveau o largă raspândire. Ajuns pe tronul imperial și socotindu-se că avea drept de control asupra problemelor

---

[18] Vezi textul scrisorii lui Eusebiu la Nichifor, *Contra Eusebium,* ed B. Pitra, *Spicilegium Solesmense,* Graz, 1962, I, p. 383-386.

[19] S. Gero, *Byzantine Iconoclasme during the reign of Leo III,* Louvaine, 1973, p. 47-53.

bisericești și laice, el a impus iconoclasmul ca doctrină oficială a imperiului, din convingeri religioase. El credea că prin această atitudine purifica religia creștină de rămășițele păgânismului, readucând-o la înălțimea și puritatea ei originară. Nu sunt plauzibile opiniile unor istorici, conform cărora, împărații iconoclaști au demarat persecuția împotriva icoanelor în cadrul unor măsuri mai ample și complexe de refacere a societății și a credinței, pe care doreau să le pună pe baze mai bune și mai drepte. Aceste opinii sunt eronate, deoarece împărații iconoclaști, la fel ca toți oamenii timpului lor, erau foarte credincioși, uneori având chiar și preocupări teologice, atenți să nu atragă prin comportamentul lor mânia divină și, mai presus de toate doreau să purifice creștinismul de tot ce li se părea a fi idolatrie.

Pe de altă parte, împărații iconoclaști au pornit lupta împotriva icoanelor și ca o reacție împotriva monahismului bizantin, frecvent susținător al icoanelor. La vremea aceea, monahismul cunoștea o dezvoltare și o înflorire deosebită, mănăstirile posedau întinse domenii funciare, iar călugării beneficiau de imunități fiscale. În concepția împăraților bizantini nu se putea tolera o astfel de situație, pentru că prin numărul insuficient de funcționari și de luptători, se aduceau grave prejudicii tezaurului, statului și armatei. Împărații aveau de partea lor armata din Asia Mică, pe unii înalți funcționari, precum și o parte a populației Asiei Mici sau a celor din părțile orientale. În regiunile europene ale imperiului și mai ales în Italia, poporul era însă împotriva iconoclaștilor, mai ales femeile și monahii erau foarte activi în această luptă. Putem spune că apărătorii icoanelor erau mai numeroși.

Istoricii consideră că motivul declanșării luptei împotriva icoanelor de către împăratul Leon al III-lea l-a consitutit o erupție vulcanică din anul 726. În acest fenomen natural care fusese însoțit de un cutremur, împăratul a văzut dovada mâniei lui Dumnezeu din cauza idolatriei, adică a cinstirii sfintelor icoane. [20] Măsurile imperiale au întâmpinat o dârză rezistență. Astfel, în momentul în care niște ofițeri au vrut să dea jos icoana Mântuitorului care se găsea deasupra porții palatului din cartierul Chalkoprateia, aceștia au fost omorâți de

[20] *Ibidem,* p. 54-55. Aspecte interesante la Hans von ampenhausen, „The Theological Problem of Images in the Early Church" în *Tradition and Life in the Church: Essays and Lectures in Church History,* Philadelphia, 1968, p. 171-200.

popor, astfel izbucnind o puternică revoltă, încheiată cu morți și răniți. Împăratul a dat ordin să fie făcute arestări, mulți oameni fiind condamnați, mutilați și exilați. Grecia și insulele Cyclade s-au răsculat în 727 și au proclamat un nou împărat. Până la urmă revolta a fost înfrântă.

Tot cu acest prilej se spune că împăratul Leon al III-lea ar fi poruncit închiderea Universității din Constantinopol, arderea bibliotecii și izgonirea profesorilor, deoarece nu i-a putut convinge să sprijine mișcarea iconoclastă. În Apus, papa Grigorie al II-lea (715-731) a protestat energic, fiind susținut de populația care s-a revoltat și a scris împăratului că „nu are dreptul să hotărască în materie de credință și să introducă inovații în ceea ce avem de la Părinți."[21] În 731, succesorul papei Grigorie II, un grec din Siria, Grigorie al III-lea, a convocat un Sinod la Roma care a decis ca „...de acum înainte, oricine va scoate, va nărui, va necinsti sau va ofensa imaginile Domnului, ale Sfintei Sale Maici (*Virginis immaculatae atque glorioase*) sau ale Apostolilor...nu va putea primi Trupul și Sîngele Domnului și va fi exclus din Biserică"[22].

Evenimentele ulterioare au deschis o mare prăpastie între vestul imperiului (cea mai mare parte a Italiei, Grecia Continentală și insulele din Marea Egee) susținător al cultului icoanelor și partea de răsărit a imperiului, în special themele din Asia Mică, binecunoscute ca iconoclaste.

4. Sfântul Gherman I al Constantinopolului — primul ierarh teolog apărător al sfintelor icoane

Prezentarea unei schițe biografice a Sfântului Gherman ne obligă să ne întoarcem în timp, în a doua jumătate a sec. al VII-lea. Astfel, pe 13 august 662, bătrânul monah Maxim Mărturisitorul, cumplit mutilat în urma condamnării sale la Constantinopol în primăvara aceluiași an de un tribunal bisericesc și penal, prezidat de tânărul împărat Constans II (născut în 630 și împărat din 641), își dădea la 82 de ani sufletul în mâinile Domnului într-o fortăreață de la poalele Caucazului, unde fusese exilat împreună cu doi ucenici ai săi. Motivul teribilei represiuni era refuzul acestora de a accepta edictul (*Typos-ul*) prin care împăratul

[21] Cf. Pr. Dr. Emanoil Băbuș, *Bizanțul, istorie și spiritualitate*, Editura Sofia, București, 2003, p. 190-191.

[22] Hefele — Leclercq, *Histoire des Conciles*, tom. III, Paris, 1910, p. 677.

încercase în 648 — într-un context dramatic dominat de ofensiva arabilor în Orientul Apropiat bizantin — să pună capăt controverselor interzicând orice discuții despre numărul voințelor sau lucrărilor în Hristos[23].

Șase ani mai târziu, pe 15 septembrie 668, împăratul Constans II era asasinat la Siracuza, dar fiul său Constantin IV (născut în 650 și care a domnit între 668-685) a luat măsuri de reprimare brutală a membrilor conspirației căreia îi căzuze victimă tatăl său. Între cei executați în 669, documentele vorbesc că s-a numărat și un oarecare patriciu cu numele de Justinian, înrudit cu familia Heraclizilor. Noul împărat a extins represaliile și aupra familiilor conspiratorilor. Astfel, Gherman, tânărul fiu al patriciului Justinian, în vârstă de 20 de ani, a fost castrat și obligat să intre în clerul de la Aghia Sofia. Instruit și cultivat, tânărul cleric, devenit un cunoscut predicator, imnograf și teolog, a participat la lucările Sinodului VI Ecumenic de la Constantinopol (680-681)[24].

Convocat și prezidat de Constantin al IV-lea, după respingerea lungului asediu al capitalei de arabi între 674-678, Sinodul a dogmatizat învățătura despre cele două voințe în Hristos. În anul 705, Gherman a fost ales și promovat mitropolit al Cyzicului. În anul 712, uzurpatorul armean Phillipikos Bardanes (711-713) a restaurat vremelnic monotelismul. Izvoarele bizantine vorbesc de o cedare în fața presiunilor imperiale a întregii ierarhii bizantine, inclusiv mitropolitul Gherman al Cyzikului și Andrei al Gortyniei din Creta.

În 715 Gherman a fost ales patriarh al Constantinopolului și imediat a anulat actul din 712 și a restabilit autoritatea Sinodului al VI-lea Ecumenic, printr-un singur sinod la care au participat 100 de episcopi, care au proclamat oficial credința ortodoxă și au anatematizat pe autorii și susținătorii monotelismului[25].

În 717, tronul imperial a fost ocupat de capabilul general isaurian Leon al III-lea (717-741) care, după respingerea unui nou și masiv asediu arab al capitalei în 718 a trecut la ample măsuri de reformă și

---

[23] Cf. Diac. Ioan I. Ică jr., *De la Dionisie Areopagitul la Simion al Tesalonicului—integrala comentariilor liturgice bizantine. Studii și texte.*, Editura Deisis, Sibiu, 2011, p. 243.

[24] J. D. Mansi, *Sacrum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, t. XII, Florența, 1759-1798, col. 257.

[25] F. Cayré, *Germain (Saint), patriarh de Constantinople*, artic. în Dictionnaire de Théologie Catholique t. VI, Paris, 1924, col. 1302.

reorganizarea internă. Începând din 725, împăratul isaurian de origine siriană, a luat o serie de măsuri contra cultului icoanelor și sfinților, dar și a monahismului, culminând cu decizia din 730 de persecutare a iconodulilor. Bătrânul patriarh Gherman s-a opus în scris împotriva acestor măsuri brutale, apărând venerarea icoanelor în trei scrisori către episcopii răsăriteni susținători ai noii politici religioase (iconoclaste n.n.) imperiale, fiind înlocuit de un cleric servil[26].

Retras la proprietatea familiei de la Platanion, în afara capitalei, bătrânul Gherman s-a dedicat scrisului, compunând acum două tratate: unul despre erezii și sinoade și un comentariu liturgic. A trecut la Domnul cîndva între anii 733-742. Anatematizată de sinodul iconoclas de la Hieria din 754, memoria patriarhului mărturisitor Gherman a fost reabilitată la Sinodul VII Ecumenic din 787 de la Niceea, care a dogmatizat venerarea icoanelor și a restabilit cultul lor. Mai târziu Gherman va fi trecut în Sinaxare în rândul sfinților, fiind prăznuit în Biserica Ortodoxă pînă astăzi pe 12 mai. Este cinstit ca sfânt și de Biserica Apuseană și Armeană[27].

5. Icoana: „expresia a trupului lui Hristos", după Sfântul Gherman I patriarhul Constantinopolului

Înainte ca împăratul Leon al III-lea să emită decretul său oficial contra icoanelor, patriarhul Gherman I a utilizat un argument teologic fundamental pe întruparea istorică a lui Hristos împotriva iconoclasului incipient de la curte. El afirma: „Întru veșnica pomenire a vieții în trup a Domnului nostru Iisus Hristos, a patimii Sale, a morții Sale

[26] La început împăratul Leon al III-lea nu a acordat vrea multă atenție patriarhului, întrucât spera că moartea nu va întârzia să-l scape de acest bătrân de 90 ani. Primul edict al celui care se considera „împărat și preot" a fost precedat „de o adevărată campanie de propagandă condusă de împărat și destinată pentru a convinge poporul că cinstirea icoanelor este o manifestare de idolatrie care provoacă mânia lui Dumnezeu și explica toate nenorocirile venite asupra imperiului" (Cf. Louis Bréhier, „Sur un text relatif au debut de la querelle iconoclaste", în *Echas d'Orient*, janvier-juin, (1938), p. 21).

[27] Alte amănunte legate de viața Sfântului Gherman vezi în monografia dedicată acestuia de L. Lamza, *Patriarch Germanos I. von Konstantinopel* (Das östlich Christentum 27), Würzburg, 1975. Cele două tratate menționate, plus cel neautentic despre limitele vieții, și șapte din cele opt importante omilii mariologice (două la *Intrarea în Biserică*, una la *Buna Vestire*, trei la *Adormire* și una la *Brâul Maicii Domnului*) au fost republicate de J.–P. Migne, în *P.G.*, t. 98, col. 1-454, după edițiile mai vechi ale lui F. Combefis și F. Galland.

mîntuitoare și a răscumpărării lumii care decurge din acestea, noi am primit tradiția înfățișării Lui în formă omenească — adică, în teofania Sa văzută — înțelegând că noi în acest fel lăudăm smerenia lui Dumnezeu Cuvântul"[28].

Convins că nu-l poate aduce pe împărat la cinstirea sfintelor icoane, patriarhul Gherman a protestat energic, așa că raporturile dintre cei doi au atins în această perioadă punctul maxim de încordare.

Pentru a da legitimitate măsurilor sale, împăratul Leon al Ill-lea Isaurul a convocat la 17 ianuarie 730 o adunare (*silentium*) ținută în palatul imperial, la care au participat înalți funcționari civili. Cu această ocazie s-a redactat un edict împotriva icoanelor, edict pe care patriarhul Gherman a refuzat să-l semneze. Din acest motiv a fost înlocuit cu obedientul Anastasie. Acest edict a reprezentat pentru Leon al III-lea baza legală de înlăturare a icoanelor și de persecutare a celor ce le cinsteau. Între 730-741 nu avem nici o informație în legătură cu politica iconoclastă a lui Leon al III-lea.

Papa Grigorie al III-lea (731-741), într-un sinod ținut la Roma a excomunicat pe toți adversarii cultului icoanelor. Atitudinea demnă și fermă a papei a generat contramăsură din partea lui Leon al III-lea care a confiscat proprietățile Bisericii romane aflate pe teritoriul bizantin din Italia și scoate de sub autoritatea papei dioceza Calabria, Sicilia, Creta și Illiricul oriental, supunându-le patriarhului de Constantinopol[29].

Sfântului Gherman I al Constantinopolului îi datorăm prima reacție scrisă față de iconoclasmul timpuriu. Atunci când împăratul Leon al III-lea „a început să vorbească despre distrugerea sfintelor icoane"[30]. Sfântul Gherman l-ar fi implorat pe împărat: „Stăpâne, aș dori să nu aibă loc un asemenea sacrilegiu în timpul domniei tale. Căci cel care face așa ceva este un înainte-mergător al lui Antihrist și distrugătorul lucrării mântuitoare a Întrupării lui Dumnezeu"[31]. Convingerea fermă a tuturor închinătorilor la sfintele icoane era că acela care leapădă icoanele, leapădă Întruparea Cuvântului. Într-una

---

[28] Cf. S. Germani Archiepiscopi Constantinopolitani, *De haeresibus et synodis*, în *P.G.*, t. 98, col. 80 A.

[29] Paul Evdochimov, *L'Ortodoxie*, Neuchâtel - Paris, 1959, p. 217.

[30] Teophanas ad ann. 6217, Ed. De Boor, p. 404.

[31] Cf. Cristoph Schönborn, *Icoana lui Hristos. O introducere teologică*, Traducere și prefață Pr. Dr. Vasile Răducă, Editura Anastasia, București, 1996, p. 141.

din epistolele sale, Sfântul Gherman exprimă acest punct de vedere, care a fost receptat fără încetare de ceilalți apărători ai icoanelor care i-au urmat.

Gherman precizează: „Noi admitem zugrăvirea icoanelor făcute din ceară și culori nu pentru a ne îndepărta de cultul desăvârșit al lui Dumnezeu. Căci nu facem icoană sau reprezentări dumnezeirii celei nevăzute, pentru că nici sfinții îngeri nu pot s-o înțeleagă și s-o pătrundă în întregime. Dar de când Fiul unic, El, care este în sânurile Tatălui, a binevoit să se facă om după planul providențial al Tatălui și al Sfântului Duh, pentru a răscumpăra propria Sa creatură de la sentința de moarte (moment, așadar, din care El s-a făcut părtaș la sânge și la trup ca și noi, după cum spune marele Apostol << ispitit întru toate după asemănarea noastră, afară de păcat>> — Evrei 4, 15), noi desenăm chipul înfățișării Sale omenești după trup, și nu al dumnezeirii incomprehensibile și invizibile, căci ne simțim îndemnați să reprezentăm ceea ce constituie credința noastră, pentru a arăta că El nu S-a unit cu firea noastră în aparență, ca o umbră..., ci S-a făcut om în realitate și în adevăr, desăvârșit și lipsit întru toate de păcatul pe care l-a semănat în noi vrășmașul. În virtutea acestei credințe de neclintit în El, noi reprezentăm forma (*charactèra*) Sfântului său trup în icoane și le cinstim și ne închinăm lor cu închinarea care li se cuvine, pentru că ele ne conduc la amintirea dumnezeieștii Sale Întrupări de viață făcătoare și de negrăit.[32]"

Ioan de Synada căruia Sfântul Gherman i-a adresat această scrisoare, era arhiepiscop al regiunii în care apăruseră anumite tendințe iconoclaste. Un episcop din această eparhie Constantin din Nakolia, își exprimase în fața patriarhului gândurile sale cu privire la sfintele icoane. Constantin de Nakolia era un opozant hotărât al icoanelor. Motivul principal al obiecției lui Constantin împotriva cultului sfintelor icoane îl constituia porunca a doua din Decalog: „Să nu îți faci chip cioplit și nici un fel de asemănare a nici unui lucru din câte sunt sus în cer și pe pământ jos" (*Exod 20,4*). De aici el concluzionează că nu trebuie să te închini la nimic din ceea ce este făcut de mână omenească, căci este lucrare omenească[33].

---

[32] J. d. Mansi, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, t. XII, col. 101 AC.
[33] *Ibidem*, t. XIII, col.100C.

Observăm că iconoclaștii au interpretat interdicția biblică într-un sens literal — material: este interzis orice chip făcut de om, fără a ține seama de prototipul său. Sfântul Gherman —dimpotrivă — obiectează afirmând că: „...nu trebuie să privim numai ceea ce este făcut, ci totdeauna trebuie să examinăm și *intenția faptelor*"[34]. Pentru Sfântul Gherman este hotărâtor *pe cine* reprezintă icoana. Pentru el, ca și pentru succesorii într-ale teologiei, icoana este înainte de toate chipul unei persoane. Dacă chipul reprezintă un dumnezeu fals, ca zeu, atunci el este un idol, chipul unui zeu[35]. Dacă este vorba de o icoană a lui Hristos, a Maicii Domnului sau a vreunui sfânt, atunci aceste chipuri sunt vrednice de venerare, pentru că persoanele reprezentate în realitate sunt demne de a fi venerate[36].

Distanța dintre aceste două moduri de gândire era atât de mare încât o înțelegere reciprocă părea imposibilă. Apărătorii icoanelor erau șocați că în general se confundă venerarea sfintelor icoane cu cultul zeilor: „Nu există nici o comparație între idol și templul lui Dumnezeu, care este Biserica Sa"[37].

Apărătorii sfintelor icoane, din punctul lor de vedere, pretindeau o aplicare strictă a poruncii vechi testamentare cu privire la interdicția în ceea ce privește chipurile cioplite. Au existat dezbateri fără de sfârșit cu privire la întinderea acestei porunci. Este valabilă acum așa cum era în Vechiul Testament ? Aparține această poruncă — s-au întrebat unii — poruncilor Legii mozaice, pe care Hristos prin Noul Legământ le-a desființat. Această polemică va continua până la sfârșitul perioadei iconoclaste[38]. Din perspectiva iconodulilor, soluția valabilă și viabilă a fost aceea dată de Sfântul Gherman, conform căreia Hristos ne-a adus adevărata cunoaștere a lui Dumnezeu. Prin aceasta, El ne-a eliberat de rătăcirea idolească[39].

---

[34] *Ibidem*, t. XIII, col.121B

[35] *Ibidem*, t. XIII, col. 112 DE.

[36] *Ibidem*, t. XIII, col. 101 E; col. 104 AB; col. 113 C.

[37] *Ibidem*, t. XIII, col. 120 B.

[38] Patriarhul Niceforus (Nichifor n.n.) a consacrat acestei chestiuni o mare parte din opera capitală (Vezi *Apologeticus Major*, în *P.G.*, t. 100, col. 533-850).

[39] J. D. Mansei, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio...*, t. XIII, col. 112 CD, col. 120 E — 121 A.

După Hristos situația este profund diferită față de cea care era pe vremea legii vechi atunci când Dumnezeu vorbea în Horeb poporului Său[40], acesta nu vedea nici o formă; acum Dumneze S-a descoperit în trup, încât credința vine nu numai din auzite, ci este imprimată și prin vedere în inimile celor ce privesc pe Hristos. Întruparea Cuvântului a schimbat, așadar, toate. De acum înainte Dumnezeu are și o *formă văzută* și noi putem privi această formă (*charactêra*) a Sfântului Său Trup[41].

Cât privește porunca din Decalog, ea nu vizează decât interzicerea imaginilor în care este reprezentată natura divină. Ori acestea nu sunt icoanele pe care le cinstesc creștinii. Icoanele lui Hristos (care este o persoană divino-umană), nu sunt făcute deloc în interdicția de a reprezenta natura divină, ci numai natura sa umană pe care a luat-o din dragoste pentru noi).

După Sfântul Gherman, este posibil să faci o imagine a *„unicului Fiu care este în sânul Tatălui"*, deoarece El *„ a binevoit să se facă om"* și astfel că iconograful creștin nu reprezintă o imagine *„a dumnezeirii necuprinse și nemuritoare"*, ci o imagine a *„caracterului său uman"* mărturisind prin aceasta că *„Dumnezeu a devenit cu adevărat om întru toate, afară de păcat care este sădit în noi de diavol"*[42].

Prin aceasta, Sfântul Gherman arată că reprezentarea lui Hristos în icoane este o mărturie de netăgăduit a întrupării și a venirii Lui cu trup omenesc, pe care și L-a împropriat sieși în mod real și nu prin *„fantasmă sau umbră"* așa cum au învățat unii eretici din vechime care „au rătăcit dogmatizând"[43]. Observăm că pentru Sfântul Gherman, icoanele reprezintă o mărturisire de credință împotriva dochetismului.

Tot referitor la porunca Decalogului, Sfântul Gherman îi scrie lui Toma de Claudiopolis că „acela (textul scripturistic) are un sens foarte clar, de a sti că natura divină n-are formă și este necuprinsă, și că nu trebuie să o credem cu nimic asemănătoare din ceea ce se vede și nu se poate concepe"[44].

---

[40] *Ibidem*, t. XIII, col. 117 C (Cf. Deuteronom 4, 15).

[41] Cf. Cristoph Schönborn, *Icoana lui Hristos. O introducere teologică...*, p. 143.

[42] *Epistola ad Joannem episcopum Synadensem*, în *P.G.*, t. 98, col 157 BC.

[43] *Ibidem*, col 173 B.

[44] *Epistola Germani episcopi Constantinopoles ad Thomam episcopum Claudiopoleos*, în *P.G.*, t. 98, col 177 A.

Oservăm că în textele sale apologetice, Sfântul Gherman alege cu multă înțelepciune cuvântul formă (*charactêr*). În gândirea Sfântului Grigorie de Nyssa și a Sf. Maxim Mărturisitorul termenul formă (*charaktêr*) este un concept—cheie al teologiei trinitare și hristologice. În contextul teologiei icoanei Sfântul Gherman obține din nou sensul său originar, literal, fără să piardă semnificația sa curat teologică pe care a acumulat-o de-a lungul secolelor.

Termenul *charaktêr* a avut la început sensul de „tăietură”, de „crestătură”, de „gravare”. Verbul *charassein* însemna într-un prim sens figurat, „a tăia”, „a grava” semne recunoscute, fie ale literelor, fie ale formei vreunui obiect. De aici sensul dublu al verbului: *a scrie și a picta*[45]. Prin urmare, cuvântul *charaktêr* semnifică ceea ce face dintr-un ansamblu de linii și schițe un chip. De aici, foarte adesea cuvântul *charaktêr* este utilizat pur și simplu cu sensul de icoană (*eikôn*)[46]. Astfel, *Scrisoarea papei Grigorie al III-lea către împăratul Leon al III-lea* (scrisoare neautentică, dar datând din aceeași epocă) reflectă limbajul acelei epoci atunci când relatează că slujbașul împăratului care a trebuit să distrugă icoana lui Hristos de la Chalke (una dintre părțile palatului imperial) „a lovit de trei ori cu securea chipul (*prosôpon*) icoanei (*charaktêros*) Mântuitorului”.[47]

Precizăm că Leontie de Neapolis, în apologia sa împotriva iudeilor scrisă în prima jumătate a secolului VII, utilizează în mod curent în argumentarea sa în favoarea sfintelor icoane acest sens al cuvântului *charaktêr*. După el, creștinii nu cinstesc „*charaktêres*, icoanele și reprezentările sfinților ca pe niște zei. Dacă ar cinsti lemnul icoane ca pe un zeu, atunci ar putea tot atât de bine să cinstească toate celelalte

---

[45] Un text din Sfântul Chiril al Alexandriei prezintă această dublă semnificație. Astfel, Sf. Chiril compară relația din Vechiul și Noul Testament cu diverserele straturi de pictură (graphê): „Umbrele sunt primele linii (charagmata) pe care le trasează pictorii pe un tablou. Atunci când ei adaugă strălucirile culorilor, strălucește frumusețea tabloului (tês graphês)” (Cf. J. D. Mansei, *op. cit.*, t. XII, col. 12 B;S. Cyrilli Alexandrini, *Epistola XLI*, în *P.G.*, t. 77, col 217 C)

[46] Vezi sensul noțiunii Σικών în A.Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature, Translated and edited by W. F. Arndt and F. W. Gingrich, The University of Chicago Press, 1973, p. 221.

[47] J. D. Mansei, *op.cit.*, t. XII, vol. 970 D; J. Gouillard, *L'Hèresia dans L'Empire byzantine, des origines au XII^e^ siècle* în „*Travoux et Maémoires*”, Nr. 3, Paris, 1968, p. 222 și 293.

lemne. Dacă ei ar cinsti ca pe un zeu lemnul icoanei a dispărut deja de pe respectivul lemn."[48]

* *
*

Pornind de la această semnificație, termenul *charaktêr* poate să semnifice aspectul, chipul aceluia pe care îl reprezintă icoana[49]. În textele la care ne-am referit, termenul *charaktêr* are un sens dublu de icoană și de expresie a celui reprezentat în icoană. Ceea ce este important de precizat este faptul că Sfântul Gherman a reușit să fundamenteze acest adevăr important : în-omenirea sau întruparea înseamnă că Logosul cel veșnic al lui Dumnezeu a luat un chip văzut. Sub presiunea argumentelor iconoclaste, teologia icoanelor va fi împinsă mai departe și, fundamentându-se pe teologia Părinților, va arăta că această expresie care arată trăsăturile omenești neschimbate ale lui Iisus nu este altceva decât expresia (chipul) divino-uman a Persoanei lui Hristos.

[48] J. D. Mansei, *op.cit.*, t. XIII, col 44 D. Tot Leontie, precizează în alt loc : „Eu cinstesc icoana lui Dumnezeu, firește nu lemnul sau culorile ca atare, ci fiindcă ea deține expresia (imaginea) neînsuflețită a lui Hristos, prin ea eu cred că-L am pe Hristos Însuși și-L cinstesc". (*Ibidem*, t. XIII, col. 45 BC).

[49] Într-o epistolă a Sfântului Nil (sec. V) se găsește relatarea unei arătări minunate a lui Platon Martirul către un tânăr călugăr. Acesta recunoaște îndată pe martir „pentru că el a văzut foarte des chipul său (charactêra) în icoane." (S. Nili, *Epistola LXII ad Heliodoro Silentiario*, în *P.G.*, t. 79, col 581 A).

Icoana între Bizanț și Occident. Acorduri, diferențe și divergențe

Pr. Prof. dr. Emanoil Băbuș

Icoanele există practic de la începutul creştinismului, având un scop pedagogic: învăţarea istoriei sfinte. Acest aspect de ordin material s-a dezvoltat treptat începând cu secolul al IV-lea, când, prin edictul de la Milan, împăratul Constantin cel Mare a acordat libertate creştinilor, religia acestora devenind oficială. Astfel, ia naştere o formă de cult, care privea mai întâi Sfânta Cruce şi Sfintele Moaşte: în secolul al IV-lea închinarea la Sfânta Cruce era un lucru normal. Paralel s-au dezvoltat şi aşa-numitele *icoane domestice* adică pictarea unui portret unic pe o bucată din lemn de dimensiuni mici. Casele particulare au reprezentat spaţiul principal, în care s-a dezvoltat cultul icoanei. Fiecare familie avea „colţul ei cu icoane", numit „suport de icoane" (gr.to eikonostasi), iar faptul că implicarea publică a femeii în cultul public era limitată, cultul icoanelor îi permitea să-şi exprime în particular evlavia personală. În timpul persecuţiei iconoclaste ele au jucat un rol important în menţinerea acestei tradiţii.

În secolul al V-lea cultul Sfintelor Icoane era asociat credinţei că acestea pot face minuni. Icoana integrată în practica religioasă individuală marca deja prezenţa dătătoare de siguranţă a Divinităţii[1]. Din spațiul domestic, icoanele se vor muta în cel public, oficial. În anul 560, pentru a aduna fonduri în vederea construirii unei biserici în nordul Siriei, preoţii au străbătut cu o icoană a Mântuitorului Hristos în procesiune solemnă întreaga Asie Mică. Unii martori ai vremii atestă

[1] Vladimir V. WEIDLE, *The Baptism of Art*, Westminster, 1950, p.62.

faptul că în timpul asediului avar din 626, patriarhul a rugat să fie pictate pe porțile de vest ale oraşului Constantinopol, chipurile lui Hristos şi ale Maicii Domnului. Acelaşi lucru s-a repetat şi în 717, când pe zidurile capitalei au fost plimbate în procesiune, o icoană a Maicii Domnului şi părţi din Sfânta Cruce. Tot acum s-a dezvoltat şi credinţa în icoanele *nefăcute de mână omenească*: ideea era că o icoană care conţine în ea Divinitatea nu poate fi făcută decât prin mijloace supranaturale[2]. Așadar, înainte de perioada iconoclastă, Sfintele Icoane deveniseră un fapt major în viaţa bizantină: folosite de cler, de autorităţi, de popor, ele erau cinstite atât în public, cât şi în spaţiul privat; ele faceau accesibilă prezenţa dumnezeiască.

În legătură cu cinstirea icoanelor au avut loc discuţii în Spania, la un sinod ce s-a ținut la Elvira între anii 300-306, iar Părinţi şi scriitori bisericeşti precum Iustin Martirul, Atenagora Atenianul, Tertulian, Epifaniu de Salamina, Eusebiu de Cezareea şi alţi au manifestat anumite rezerve faţă de cinstirea icoanelor. Totuşi, aceste rețineri nu au fost considerate justificate de Biserică, deoarece exista o distincţie între icoana materială şi chipul reprezentat de ea; sfântul este prezent în icoană numai din punct de vedere spiritual, iar cinstirea se dă exclusiv chipului reprezentat de ea. Din păcate, au existat şi unele excese: la un moment dat s-a dezvoltat un fel de putere magică, care făcea ca distincţia între icoană şi prototip să dispară.

Spre sfârşitul secolului al VII-lea şi începutul celui de al VIII-lea putem spune că întâlnim în lumea bizantină, pe de-o parte, un curent foarte puternic favoarabil icoanelor, iar pe de altă parte, manifestări împotriva cinstirii lor. Această din urmă atitudine, împotriva cinstirii icoanelor era mai puternică în Orient, ca urmare a influenţelor iudaice, islamice, a sectelor şi a ereziilor[3]. La Sinodul Quinisext (691-692) se stabilea prin canonul 82 că Mântuitorul trebuie să fie reprezentat ca om, nu ca miel şi aceasta cu scopul de a sublinia că «viaţa Sa în trup, Pătimirile, Moartea dătătoare de mântuire şi Răscumpărarea lumii au fost câştigate prin Întrupare»[4]. Astfel, se atrăgea atenţia asupra faptului

[2] Alexandre SCHMEMANN, *Le chemin historique de l'Orthodoxie*, YMCA-PRESS, Paris, 1995, p. 229.

[3] J. GOUILLARD, *L'Héresie dans l'Empire byzantin, des origines au XII e siècle*, în *Travaux et Mémoires*, II, 1967.

[4] J. MEYENDORFF, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris, 1969, p. 242.

unic al întrupării Fiului lui Dumnezeu, asupra realităţii ei, fapt care dădea o bază reprezentării pe icoane, explicând destul de clar specificul iconografiei creștine ortodoxe. Consecinţa imediată a acestui canon a fost reprezentarea realistă a chipului lui Hristos, inclusiv pe monedele emise de împăratul Justinian al II-lea (685-695 și 705-711). Acest canon a antrenat însă imediat şi o serie de reacţii iconoclaste la Constantinopol, în Asia Mică şi în Armenia: Teodosie, episcopul Efesului, Toma, episcopul de Claudiopolis şi Constantin de Nicoleia s-au numărat printre cei mai de seamă iconoclaşti ai acestei perioade.

În momentul, în care cultul Sfintelor Icoane a fost interzis prin hotărârea sinodului iconoclast de la Hiereia din 754, el trebuia restabilit printr-un nou Sinod Ecumenic. De comun acord cu patriarhul Constantinopolului, Tarasie (784-806), şi cu papa Adrian I (772-795), împărăteasa Irina a hotărât să fie convocat Sinodul al VII-lea Ecumenic, care urma să anuleze hotărârile sinodului iconoclast de la Hiereia din 754.

Sinodul al II-lea de la Niceea și receptarea sa în Bizanț și în Apus

Al doilea sinod de la Niceea din 787 a reprezentat replica curentului bisericesc iconofil față de negarea imaginilor sfinte care s-a manifestat cu atâta forță în timpul controversei iconolaste. Acesta este unul din fenomenele cele mai complexe ale istoriei bizantine.[5] Contextul eclezial și cultural, începând cu secolul al VI-lea, afost marcat de o răspândire irezistibilă a imaginilor sfinte. Or, de-a lungul secolului al VIII-lea, s-a făcut resimțită o revenire la un creștinism spiritualizat, tot mai distant față de suportul material. Pluralitatea antagonistă a pozițiilor teologice din sânul Bisericii bizantine, având pe de-o parte cinstitorii de icoane, iar pe de alta zelul religios iconofob, a se citi iconoclast de la curtea imperială isauriană, au reprezentat elemntele fundamentale care au condus la declanșarea controversei iconoclaste. Argumentarea teologică a rămas totuși în centrul dezbaterilor: validitatea reprezentărilor figurative a fost demonstrată de Biserica bizantină în conformitate cu principiile dogmatice ale creștinismului.

[5] S. GERO, *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Constantine V with Particular Attention to the Oriental Sources*, Louvain, Corpussco, 1977; Emanuela FOGLIADINI, *L'image contestée: Le concile de Hiereia 754 et la pensée théologique des iconoclastes*, Paris, 2017.

La rândul ei, papalitatea a fost convinsă de necesitatea legitimării cultului icoanelor prin intermediul unui sinod. Într-un astfel de context eclezial și cultural s-a dezvoltat o dezbatere, care nu a interesat numai domeniul artistic și nu era o simplă manevră venită din partea unor împărați capricioși, ci a constituit o lungă și profundă reflecție, pe care Biserica a elaborat-o în interiorul ei și cu instrumentele caracteristice propriei istorii, adică teologia și sinoadele. Episcopii, călugării și împărații s-au comportat conform acestei simfonii a puterii, caracteristică lumii bizantine și s-au întrebat dacă o icoană prezentată sub forma caracteristicilor umane ale *Logosului*, adevărat Dumnezeu și adevărat om, era sau nu în acord cu învățătura creștină.

Controversa iconoclastă a fost, în primul rând, o reflecție asupra dogmei calcedoniene; ea s-a exprimat prin patru sinoade: două iconoclaste, în 754 și 815 și două iconofile în 787 și 842. Discuția asupra problemei hristologice ridicată de teologii iconoclaști și reluată de învățătura iconofilă apare ca un fapt fundamental pentru înțelegerea tuturor discuțiilor despre cinstirea icoanelor. Noutatea remarcabilă a hotărârilor sinodului din 787 poate fi apreciată numai în contextul controversei iconoclaste. Caracteristica acestui sinod nu este legată numai de restabilirea ordinii în sânul creștinismului tulburat de confuzia blasfematorie a învățăturii iconoclaste, ci și de afirmarea unei tendințe teologice de principiu, cea iconofilă. La un moment dat ea era într-o situație delicată, precară în termeni consensuali și acestu lucru s-a putut observa în 815, odată cu restaurarea oficială a iconoclasmului, adică la câțiva ani după sinodul II de la Niceea. Lucrurile s-au lămurit mai bine în 843, odată cu afirmarea solemnă a învățăturii despre cinstirea icoanelor la „Sărbătoarea triumfului Ortodoxiei”. Parcurgând această perioadă, a iconoclsmului și a restabilirii cultului cinstirii sfintelor icoane, putem observa că după un moment de dezorientare teoretică manifestată în faza inițială a controversei, iconofilii și-au organizat apărarea mai degrabă sub forma unei schițe, decât a unei teorii construite, având încredere într-un sinod, care nu numai că a exprimat un puncte de vedere, dar a schimbat caracterul și cursul istoriei teologice și artistice a icoanelor.

În toată această dezbatere asupra legitimității imaginilor sfinte, Occidentul este considerat un actor marginal. Chiar și așa, celebra frază

a lui Leon al III-lea, „eu sunt împărat și preot" adevărată sau nu, reflecta gândirea împăratului care a declanșat disputa iconoclastă. Preot asemenea lui Melchisedec, reformator precum regele Iezechia, astfel se autointitula împăratul bizantin într-o scrisoare trimisă papei Grigore al II-lea; așa cum regele a ridicat după 800 de ani șarpele de bronz de la templu, tot așa și el va scoate toți idolii din biserici după 800 de ani de creștinism.[6] Așadar Leon al III-lea se simțea investit cu puterea de a purifica locașurile de cult în calitate de ales al lui Dumnezeu, conducător al poporului, așa cum fusese și Moise. Modul în care își exprima propria sa funcție politică și religioasă era evidențiat în preambulul lucrării sale Ecloga: „Pentru că Dumnezeu ne-a încredințat autoritatea de basilia, asemenea lui Petru, conducător și corifeu al apostolilor, de a paște oile, credincioșii, suntem convinși că nu este pentru El, în schimb, nimic mai înalt și mai mare decât guvernarea pe care ne-a încredințat-o în dreptate și în judecată, și prin urmare, este datoria noastră de a deschide legătura fiecărei nedreptăți, de a frâna impulsurile rătăcitoare, și astfel a primi din mâna Sa Atotputernică coroana victoriei asupra dușmanilor, coroană mult mai prețioasă și de vrednică decât diadema care ne-a fost pusă, și a păstra conducerea în pace și statul în liniște". [7]

Această declarație de principiu, pe un ton programatic, a puterilor încredințate de Dumnezeu lui Leon al III-lea și urmașului său Constantin al V-lea (741-775), cu consecințele care decurg din ea, a declanșat un conflict deschis cu papalitatea, care se opunea reformei religioase dorită de împărat, precum și pretențiilor de autonomie și superioritate a gândirii sale politice și religioase. De aceea, papa Grigore al II-lea îi trimite lui Leon al III-lea două scrisori, în care apără cinstirea Sfintelor Icoane și precizează competențele și limitele autorității imperiale. În prima epistolă papa îi reamintește împăratului că în cei zece ani de la începutul domniei sale a primit de la el, în fiecare an, o mărturisire de credință, iar în a doua din 726, îl acuză că nu a respectat teologia Sfinților Părinți și a scandalizat pe creștinii din întreg imperiu cu

[6] Este vorba de citatul de la II Regi, 18, 4. În corespondența cu papa Grigore al II-lea, Leon al III-lea îl confundă de Iezechia cu Ozias.

[7] C. Spulber, *L'Eclogue. Texte, traduction, histoire*, Cernautzi, 1929, p. 3.

politica sa de distrugere a sfintelor icoane, respingând „o tradiție veche de 800 de ani întrerupți numai din cauza capriciilor lui Leon”.[8]

Argumentele doctrinare ale papei reluau teme mai vechi: posibilitatea reprezentării oferite de întruparea Mântuitorului Hristos, abrogarea prescripțiilor vechitestamentare, valoarea pozitivă a icoanelor pentru instruirea credincioșilor. Grigore al II-lea continua acuzațiile, referindu-se la erezia monotelită și la cazul lui Constantin al IV-lea (668-685), care nu a ezitat să-și renege tatăl pentru a duce la bun sfârșit lucrările sinodului al VI-lea ecumenic din 680. Această referință avea drept scop autonomia episcopilor în materie de credință: „Tu știi, o bazileu, că dogmele Sfintei Biserici nu intră în atribuțiile imperiale, ci sunt ale episcopilor și că trebuie tratate cu extremă prudență. Din acest motiv episcopii au fost rânduiți în Biserică și ținuți departe de problemele vieții publice și, în același mod, împărații sunt ținuți departe de problemele bisericești. Armonia între împărații dragi lui Hristos și evlavioșii episcopi formează o unică putere, din moment ce problemele sunt administrate în pace și cu milă”.[9]

În încercarea sa de a rezolva problema sfintelor icoane, papa a dorit să-i reamintească împăratului, care îi sunt adevăratele sale atribuții în materie de credință, să nu se considere că are o dublă investitură, de „împărat și preot” și că trebuie să se supună ierarhiei bisericești. De fapt, dogmele, reamintea Grigore al II-lea, „nu sunt un subiect pentru împărați, ci pentru episcopi, deoarece nouă ne-a fost lăsată gândirea lui Hristos”.[10] Papalitatea s-a implicat activ și în primirea călugărilor fugiți din Bizanț în Apus în urma persecuțiilor iconoclaste. Chiar și așa, reflexia latină despre icoane se va dezvolta în mod autonom, interesul curții carolingiene pentru imaginea cu reprezentare religioasă fiind independent față de definiția sinodului bizantin din 787. Participanții la acest sinod au apelat în justificarea hotărârii fianale la o legitimare retrospectivă: este permisă reprezentarea, expunerea și venerarea imaginilor lui Hristos, al Maicii Sale, sfinților și îngerilor, pentru că

---

[8] G. Dagron, *Empereur et prêtre. Etude sur le « cesaropapisme » byzantin,* Paris, Gallimard, 1996, p. 170.

[9] *Lettre de Grégoire, pape de Rome, adressée à l'empereur Léon au sujet des vénérables et saintes images,* dans J. Gouillard, *Travaux et mémoires,* 3, Paris, De Broccard, 1968, p. 290 -293.

[10] Ibidem, p. 300.

Dumnezeu cel nevăzut S-a făcut văzut prin Fiul Sau Hristos, auzit, atins, așa cum spune și Sfântul Ioan Evanghelistul în prima sa Epistolă (Ioan 14, 9). Refuzând icoana, implicit este respinsă Întruparea. Teologia de la sinodul II Niceea a avut intuiția că în viziunea negativă a materiei moarte susținută de teologia iconoclastă de la Hiereia, se află taina Întrupării, care risca să fie compromsă. Adunarea conciliară era nevoită să aducă și alte precizări, mai ales de ordin terminologic, care să respingă orice îndoială cu privire la natura corectă a venerării icoanelor și a disipării definitive a acuzațiilor de idolatrie adresată de iconoclaști apărătorilor icoanelor. În acest sens, Horosul conciliar a pus în evidență dinstinția dintre *latrie și proskynesis*. Această precizare conceptuală presupunea legitimitatea venerării icoanelor, distinctă adorării rezervată Unicului Dumnezeu.[11]

Afirmam puțin mai sus că implicarea papalității în toată această problemă a legitimării icoanelor a fost la început una formală. Cu timpul însă, participarea lumii latine cu bagajul ei cultural și caracteristice ei teologice, devine plenară. Acest lucru este legat de contextul în care în Orientul bizantin problema religioasă avea ramificații serioase și în spațiul politic. Dominația bizantină din Italia, deja pusă la încercare în timpul împăratului Leon al III-lea, a cunoscut o prăbușire completă sub Constantin al V-lea, odată cu pierderea în 751 a exarhatului de Ravenna în mâna lombarzilor. Evenimentul a marcat sfârșitul guvernării bizantine în nordul și centrul Italiei, indicând în mod irevocabil papalității necesitatea orientării spre noua putere în vederea obținerii unei protecții pe care împăratul de la Bizanț nu mai era în stare să o acorde. Ocazia favorabilă va veni curând, atunci când pe scena istoriei apare tânărul conducător al francilor Carol cel Mare: papalitatea va întoarce spatele împăratului iconoclast, ambele părți având o politică religioasă în profund dezacord, dar și în urma lipsei de reacție bizantină în momentul invaziei lombarde. Culmea raporturilor între papalitate și curtea francilor a fost atinsă de o hotărâre fundamental revoluționară, care a pecetluit întreaga orientare a Bisericii romane în secolul al VIII-lea. Pe 25 decembrie anul 800, în biserica Sfântului Petru din Roma, papa Leon al III-lea a pus coroana pe capul lui Carol cel Mare,

[11] « Horos de Nicée », la D. Menozzi, *Les images. L'Eglise et les arts visuels,* Paris, Cerf, 1991, p. 100.

demostrând prin acest gest că alianța cu francii a devenit piatra unghiulară a politicii pontificale. Dezbaterea occidentală asupra legitimității icoanelor are pe de-o parte cadrul politic fundamentat pe diferitele alianțe variabile, iar pe de altă parte felul particular de concepere a imaginilor sacre, tipic sensibilității și teologiei occidentale și evident de la începutul controversei iconoclaste. Deja în 598, blamând gestul iconoclast al episcopului Serenus de Marsilia, papa Grigore cel Mare și-a întemeiat apărarea reprezentărilor religioase nu pe funcția teologică și revelatoare atribuită de teologia Orientului bizantin, ci pe funcția didactică și pedagogică a icoanelor aflate în serviciul Sfintei Scripturi.

Înțelegerea imaginilor sfinte a fost exacerbată de poziționarea teologică carolingiană. Din momentul trimiterii la Roma a actelor sinodului din 787 și de acolo într-o traducere eronată la curtea lui Carol cel Mare, Occidentul a s-a poziționat diferit în cazul controversei iconoclaste. Era vorba de traducerea verbelor grecești *latrein* și *proskynesis*, reduse la latinescul *adorare*. De aici, trecerea cu vederea a diferenței dintre *latrie*, adorarea lui Dumnezeu și proskynesis, *venerarea* rezervată icoanelor. Recent problema acestei erori de traducere a fost readusă în atenție și s-a încercat o evaluare a speculațiilor teologilor carolingieni, evitând reducerea criticii adresată de *Libri Carolini* [12]horosului niceean la o simplă problemă lingvistică. Teologii de la curtea lui Carol cel Mare au fost conștienți de elaborarea unei perspective doctrinale diferită cu privire la icoane. În acest caz nu mai putem vorbi despre o simplă eroare de traducere, ci chiar de o contestare a pretențiilor revelatoare despre icoane, afirmate la al VII-lea sinod ecumenic.[13] Era un semnal de distanță asupra unui subiect cu puncte de vedere consensuale între cele două contexte creștine. Curtea carolingiană a dat formă unei dure polemici care și-a găsit expresia definitivă în *Opus Caroli Regis contra synodum,* redactat în 792.[14] Proiectul teologic al regelui franc nu a fost exceptat de ambiții politice:

[12] Redactarea tratatului a fost încredințată lui Teodulf de Orleans (750-821), recunoscut de mai bine de un secol, drept autorul *Libri Carolini*, episcop stimat și mai ales erudit, teolog cunoscător al limbii ebraice, expert în literatură patristică și liturghie mozarabă din care a și citat în tratatul carolingian despre icoane.

[13] F. Boespflug, E. Fogliadini, *Dieu entre Orient et Occident,* Paris, Bayard, 2017, p. 75.

[14] A. Freeman, P. Meyvaert (dir.), *Opus Caroli regis contra synodum (Libri Carolini)*, Hanovra, Hahnsche Buchhandlung, 1998.

de fapt Carol cel Mare afirma propria sa independență religioasă cu dorința ca acest lucru să ajungă la urechile împăratului bizantin. Prin aceasta apărea o nouă provocare, mesajul fiind unul cât se poate de clar: Roma și Constantinopolul trebuiau să înțeleagă că centrul cultural al adevăratei credințe era acum la curtea lui Carol cel Mare.[15] Dezacordul era în jurul valorii teologice a imaginilor sfinte și asupra utilizării corecte de către credincioși. Legătura dintre lumea spirituală și cea materială era miezul teoretic al tratatului carolingian. *Libri Carolini* contesta înainte de toate rădăcinile scripturistice și apostolice ale cultului icoanelor. De asemenea demola esența teologică a icoanelor, din necunoașterea probleme dezbătută la Bizanț, limitând icoana la simple semne materiale ale realității materiale, excluzând categoric posibilitatea de a fi intermediare ale omului cu divinitatea. Teza de fond al tratatului carolingian era următoarea: icoanele nu trebuie adorate nici distruse, singura lor funcție este aceea de aducere aminte, de rememorare a istoriei mântuirii, a cheii de acces spre lumea spirituală. *Libri Carolini* au fost trimise de Carol cel Mare papei Adrian I (772-795), dar cu un cost ridicat: papa a fost obligat să cedeze presiunilor carolingiene, care a trimis doi reprezentanți la sinodul de la Frankfurt în 794, unde icoanele au fost reevaluate și în cele din urmă desacralizate. Chiar dacă condamnarea exprimată în *Libri Carolini* nu a fost aprobată de papa Adrian, ea a deschis calea unei atitudini generale a Bisericii latine în privința icoanelor cu consecințe majore. Așadar, când Biserica bizantină continua să interpreteze temele legate de arta sacră și de icoane ca niște aspecte fundamentale ale învățăturii dogmatici elaborată la sinoade Biserica romană se mulțumea să considere aceleași subiecte pur accesorii în comparație cu conținutul lor dogmatic. Papalitatea care semnase actele celui de-al II-lea sinod de la Niceea, recunoscându-l drept al VII-lea sinod ecumenic, fără a se disocia oficial de perspectiva bizantină în privința esenței teologice și dogmatice a icoanelor, continua să le considere în termeni didascalici. După refelecțiile lui Grigore cel Mare, parcurgând comentariile din *Libri Carolini*, până la condamnarea sinodului de la Frankfurt, semnificația teologică și revelatoare a icoanelor era, în mod evident,

[15] M. Bettetini, „I libri Carolini: da un errore di traduzione nuovi sensi per l'immagine", *Versus* 102, 2006, p. 108.

limitată în Occident. Problema icoanelor nu avea aceeași importanță în Apus ca cea atribuită de Bizanț, fiind chiar străină și de neînțeles.[16] Alegerea papalității de a subscrie sinodului de la Frankfurt, în contradicție cu punctul de vedere al Orientului creștin, nu a fost dictată exclusiv de considerații politice, chiar dacă alianța cu francii a devenit piatra unghiulară a politicii pontificale. Această decizie a fost mai degrabă rezultatul natural al unui comportament cu rădăcini antice care concepea reperzentările cu subiect religios într-o manieră teologică și nu teologică.[17] Introducerea imaginei sacre în spațiu teologic și liturgic, care fundamentează doctrina despre cinstirea icoanelor, începând cu al II-lea sinod de la Niceea, va deveni treptat străină gândirii reflecției occidentale despre imaginile religioase, ceea ce explică într-o oarecare măsură și lipsa de receptare a hotărârilor celui de-al VII-lea sinod ecumenic în lumea latină.

Prezență, întâlnire sau funcție didactică?

Diferențele între creștinismul răsăritean și cel apusen cu privire la cinstirea sfintelor icoane are rădăcini profunde. Am văzut că el se conturează și se precizează la sinodul al VII-lea ecumenic și s-a consolidat în secolele care au urmat. Cele două ceștinătăți au dezvoltat un discurs pe mai multe paliere, construit de-a lungul unei perioade lungi de timp, alimentat de influențe multiple, culturale, artistice, ecleziale și provenind din epoci diverse. De aceea, este foarte grea restituirea complexității unui context care diferă între cele două creștinătăți, dar comportă și multiple nuanțe, chiar și în interiorul fiecăreia.Afirmația conform căreia icoana este exclusiv o întâlnire personală cu divinitatea, în timp ce pictura religioasă occidentală reprezintă numai aminitirea unui eveniment mântuitor, riscă să fie înșelătoare, reductoare. În schimb, ideea diferită pe care o au despre imaginile sacre și rolul lor în creștinismul oriental și cel latin nu trebuie minimalizată. Icoanele au un sens evocator, fac trimitere la prototip, trezesc conștiinței o viziune spirituală, sunt o fereastră care ne deschide vederea spre taină, orice icoană devenind o adevărată revelație.[18]

[16] L. Ouspensky, *La théologie de l'icône dans l'Eglise orthodoxe,* Paris, Cerf, 1980, p.125.
[17] F. Boespflug, E. Fogliadini, *Dieu entre Orient…,* p. 79.
[18] P. Florenskij, *Le porte regali. Saggio sull'icona*, Milan, Adelphi, 2006, p. 74.

Așadar, icoanele nu pot fi interpretate numai emoțional, intenția inițială, fiind în Orientul creștin, de a îndrepta credinciosul spre o viziune spirituală care, păstrând transcendența tainei, îi redă o prezența.

În Occident, reprezentarea iconografică a lui Hristos sau a Maicii Domnului și descrierea imaginilor cu scene biblice au fost privite ca un suport, mijloc de învățare și de ilustrare a Sfintei Scripturi. În tradiția latină, pictura religioasă este considerată în general ca o reprezentare al cărui scop este afirmarea istoriei mântuirii într-o formă simplă și mai directă decât datele Scripturii. Atribuirea unei funcții didactice, decorative, rememorative și doxologice unei imagini religioase în Occident este rezultatul absolutizării unei replici celebre a papei Grigorie cel Mare lui Serenus la Marsilia: „ne-ați spus că înflăcărat de un zel nemăsurat, ai distrus imaginile sfinților...Altceva este să adori o pictură și altceva să înveți dintr-o scenă reprezentând o pictură care trebuie adorată. Căci ceea ce scrierea oferă oamenilor care citesc, pictura dă analfabeților care o privesc, deoarece acești ignoranți văd ceea ce trebuie să imite; picturile sunt lectura celor care nu cunosc literele, de aceea ele au rolul lecturii, mai ales la păgâni".[19] Papa nu a dat însă decât o indicație relativă la un caz singular, fără a avea pretenția redactării unui tratat pe această temă, chiar dacă era convins de oportunitatea și utilitatea imaginilor sfinte. Grigorie cel Mare a justificat reprezentările figurative în funcție de utilitatea lor: o lectură în imagini a istoriei mântuirii. Trebuie precizat aici și faptul că înțelegerea artei sacre este posibilă dacă avem o anumită cultură și o familiaritate cu cuvântul lui Dumnezeu, chiar dacă această cunoaștere se limitează la ceea ce învățăm de la simpla prezența în biserică.

Diferența între gândirea teologică din Orient și cea din Occident se manifestă și în modul de realizare al imaginilor sacre, de la alegerea tehnicii la cea a culorii, fără a mai aminti și de schema compozițiilor. În Ortodoxie vorbim de un canon al icoanei, de o erminie, iar în arta latină, nimită așa la Conciliul II Vatican, nu putem vorbi de un stil sau de un canon.[20] Cu alte cuvinte, arta religioasă din Biserica latină nu a

[19] D. Menozzi, *Les images. L'Eglise et les arts visuels,* Paris, Cerf, 1991, p. 75.

[20] Fr. Boeuspflug, „Art et liturgie l'art chrétien du XXe siècle à la lumière de Sacrosanctum concilium", *Revue des sciences religieuses,* 78/2, 2004, pp. 161-181.

impus pentru aceeași temă, Nașterea, Botezul sau Răstignirea, un stil (antic, roman, gotic, renascentist) sau o schemă de compoziție cu acleași motive principale dispuse într-o ordine prestabilită sau în același tip de spațiu pictural. Occidentul a elaborat, pentru același subiect modele multiple și diversificate, în timp ce iconografia bizantină a rămas fidelă, chiar și formal, unui canon iconografic precis. În pictarea unei icoane este nevoie de o experiență spirituală, conștiința iconografului făcând transparentă lumea spirituală prin culori, materie și trăsăturile ființei umane. Rolul mărturisitor și revelator al icoanei nu poate fi arbitrar, nici lăsat la bunul plac al unor inițiative personale. Este nevoie de o garanție a comunității ecleziale, locul în care va fi așezată icoana și unde se va manifesta ca instrument al întâlnirii cu supranaturalul. Iconograful este în slujba comunității și aceasta explică absența semnăturii artistului de pe icoane, cel puțin până în secolul al XV-lea. Munca iconografului este caracterizat prin anonimat și în Occident, dar începând cu secolul al XIII-lea este înlocuită cu punerea în valoare a singularității pictorului.

Rolul teologic al icoanei este evidențiat în spațiul liturgic. Iconografia ortodoxă există pentru liturghie și viață liturgică. Credincioșii ortodocși adunați într-o biserică pentru Sfânta Liturghie se află, prin intermediul icoanelor și a rugăciunilor liturgice, într-o legătură specială cu Biserica nevăzută.[21] Armonia complexă a iconostasului dă mărturie despre rolul central al icoanelor în slujbele ortodoxe, rol confirmat și de participarea cu icoane la procesiunile solemne. Iconostasul primește pe credincios din momentul în care acesta intră în biserică ortodoxă, oferindu-i un rezumat al mântuirii, în imagini, din timpul patriarhilor Vechiului Testament și până la Întruparea Logosului.

Accestul exagerat al dimensiunii pedagogice a imaginii sacre occidentale pornește de la intenția reprezentării sfințeniei, a sacrului, ca o posibilitate de întâlnire între subiectul reprezentat. Întâlnirea este interpretată însă în termeni de aducere aminte a unui public deja familiarizat cu istoria sfântă, capabil să citească și să recunoască o pictură de acest gen prin intermediul învățăturilor biblice. Concepția occidentală despre imaginile sfinte rămâne un complex armonios între

[21]L. Ouspensky, *La théologie de l'icône*….p. 152.

rolul ei didactic, expresia unod idei religioase dintr-o anumită perioadă a istoriei, o reflecție teologică asupra naturii nonidolatre a închinării la reprezentările sacre.

În ciuda criticii bizantine și în special a celei ortodoxe, cu referire specială ca incapacitatea de înțelegere a sensului imaginilor sacre de către teologia latină, începând cu secolul al VIII-lea, este bine de amintit că, creștinismul latin a rămas fidel interpretării antice. Aceasta pentru că nu trebuie uitat făptul că, efectiv al II-lea sinod de la Niceea a acordat icoanei un rol teologic și revelator, îndepărtând Orientul de Occident din acest punct de vedere.[22] În Răsăritul bizantin teologia fundamentează imaginea sfântă, în timp ce în Apusul creștin, teologia este importantă pentru astfel de reperezentări, dar fără să impună scheme fixe. O astfel de diferențiere, poate nesemnificativă, este importantă deoarece ne ajută să înțelegem fiecare expresie teologico-artistică cu propria specificitate. Așa vom putea realiza drumul parcurs de cele două creștinătăți, cu multe puncte comune, afirmație ce trebuie nuanțată de o hermeneutică teologică diferită, de unde și expresia artistică diferită.

Icoane și Liturghie

Arta religioasă a Răsăritului și Apusului s-a articulat pe slujbe și mai ales pe Liturghie. Dacă iconografia ortodoxă trăiește prin Liturghie și este pentru Liturghie, arta creștină latină nu este legată în mod exclusiv de celebrarea liturgică, imaginile sacre putând fii absente.[23] Actul liturgic în Ortodoxie ca anticipare a Împărăției lui Dumnezeu, nu poate fi conceput fără icoană. Fiecare element al unei biserici creștine bizantine, arhitectură, icoane, cântare, veșminte, obiecte sfinte, își descoperă semnificație în contextul celebrării tainelor dumnezeiești. Icoanele sunt partea vie a bisericii în Ortodoxie: centralitatea lor se poate ușor observa din iconostas, sinteză în imagini a istoriei mântuirii și a rolului central ocupat de icoane în rânduiala slujbelor și a vieții spirituale. Revelația dumnezeiască, conform teologiei ortodoxe, este

[22] Vezi E. Fogliadini, *L'invenzione dell'immagine sacra. La legittimazione ecclesiale dell'icona al secundo concilio di Nicea*, Milan, Jaca Book, 2015.

[23] F. Boespflug, E. Fogliadini, *Dieu entre Orient*…p. 88.

exprimată în Sfânta Scriptură și în icoane, două maniere complementare și nu concurențiale. Majoritatea icoanelor ortodoxe sunt făcute pentru biserică, unde ele se află în raport cu Sfânta Liturghie. Acest cadru este orizontul cel mai favorabil în care credinciosul poate intra în contact cu prototipul reprezentat. Element dinamic și constitutiv al cultului, icoana are ca rol special, manifestarea revelației sub o formă, care respectă dublul realism al imaginilor sfinte. El menține echilibrul celor două aspecte esențiale: faptul de a se manifesta în istorie și păstrarea acelei veșnicii pe care icoana contribuie să-o redea în prezent. În acțiunea liturgică, icoana reușește să unească tainic imanența Întrupării și a transcendenței divine. Prin urmare, icoana contribuie la realizarea principalului scop al Sfintei Liturghii, adică să pună în legătură pe credincios cu Dumnezeu.

Osmoza între icoană și Liturghie se realizează în iconostas, unul din elementele cele mai importante dintr-o biserică ortodoxă. Iconostasul este elementul caracteristic al unei biserici, locul contactului special între pământ și Cer, zidul de icoane care anunț că sfințenia este aproape, pragul care separă, dar și unește. Istoria lui este comună în Orientul și Occident: sub forma lui primitivă, aceea a unei bariere care separa altarul de restul locașului de cult, iconostasul existând în bisericile creștine din cele mai vechi timpuri, forma și înălțimea putând varia. Iconostasul, așa cum este el definit în secolul al XIII-lea, chiar dacă în majoritatea cazurilor crează un ermetism vizual evident, nu este un zid de separare, ci mai degrabă o formă de unire așezată la limita între două lumi, dumnezeiască și umană, lumea veșnică și cea trecătoare. Iconostasul condensează teologia apofatică a creștinismului bizantin: „este limita care separă lumea dumnezeiască de cea umană și în același timp o legătură între cele două lumi care le unește intr-un tot prin interemediul icoanelor”. [24] Astfel, iconostasul este sinteza istoriei salvatoare a creștinătății.

În schimb, în catolicism nicio celebrare liturgică, nu are nevoie de icoane, singura excepție fiind Sfânta Cruce, cinstită de credincioși în cursul mesei din Vinerea Sfântă. De aceea, credincioșii catolici nu sunt surprinși de lipsa icoanelor în cadrul celebrărilor liturgice. Există însă

[24] L. Ouspensky, V. Lossky, *Le sens des icônes*, Paris, Cerf, 2003, p. 56.

acte paraliturgice, anumite procesiuni, cu o vechime apreciabilă, uitată de multe ori, precum drumul Crucii cu cele 14 opriri, gesturile personale de închinare la statuile Maicii Domnului, la care sunt depuse lumânări aprinse sau rânduielile legate de scoaterea statuii Fecioarei Maria pe 15 august.

O biserică catolică poate fi bogată în fresce, mozaicuri, tablouri și statui, clerul sau animatorii locali de cateheză sau ai pastoralei de turism folosindu-se de aceste reprezentări în explicarea vieții creștine, dar credincioșii pot face abstracție de ele la Mese. Atunci când participanții la cultul apusean le contemplă toate aceste reprezentări sfinte, clerul ia în considerație riscul unui dezechilibru între atenția acordată artei și celebrările liturgice.[25] Așadar, la Mesa catolică, la slujbele în bisericile apusene, nu este nevoie de icoane pentru a exprima sensul lor tainic. În acest sens, cu privire la valoarea icoanei, diferența între Ortodoxie și Catolicism este evidentă, fiind rezultatul unei înțelegeri diferite a iconografiei sacre în cadrul istoriei.

Recenta redescoperire a icoanei în Occident în general și în Franța în particular, constituie un fapt semnificativ în istoria Catolicismului secolului al XX-lea. Dincolo de implicațiile istorice ale revoluției din octombrie 1917, iată un secol, momentul a marcat și o schimbare a raporturilor între icoană și Occident, prin sosirea msivă a emigranților ruși purtători ai culturii ortodoxe. Unii au venit imediat după Revoluție, alții, în special inteligenția rusească, expulzați de Lenin în 1922; cea mai mare parte dintre ei s-au stabilit la Paris, unde au jucat un rol important în viața intelectuală. Treptat, odată cu mișcarea de reînnoire harismatică, icoana a început să pătrundă și în practica devoțională și cultică a mediului catolic, astăzi întâlnind multe biserici catolice în care putem observa una sau două icoane ortodoxe.

Concluzii

Analizând locul icoanei în Bizanț și Occident, cu diferitele acorduri, diferențe și divergențe am încercat să reamintesc, centralizat, câteva aspecte ale acestei problematici complexe. Sunt multe întrebări care-și așteaptă răspunsul: care este viitorul imaginilor sfinte în cele

---

[25] Fr. Boespflug, „Retable et autel: alliance ou concurrence?", *La Maison-Dieu*, 243, 2005/3, pp. 107-132.

două lumi? Întâlnirea dintre ele are șanse să clarifice calea artei creștine de mâine? Sunt reunite condițiile pentru ca ascultarea mutuală să atingă nivelul cerut de exigențele dobândite? Tentațiile sunt mari, mai ales astăzi când bunurile culturale sunt adesea folosite pentru afirmarea identităților. Deosebirile între creștinismul răsăritean și cel apusen cu privire la cinstirea sfintelor icoane are rădăcini profunde. Am văzut că el se conturează și se precizează la sinodul al VII-lea ecumenic și s-a consolidat în secolele care au urmat. Cele două ceștinătăți au dezvoltat un discurs pe mai multe paliere, construit de-a lungul unei perioade lungi de timp, alimentat de influențe multiple, culturale, artistice, ecleziale și provenind din epoci diverse. Unii, pornind de la concret, privesc icoana ca pe o pictură. Putem accepta o astfel de opțiune, dar trebuie să nu uităm conținutul ei spiritual. Ortodocșii consideră icoana indispensabilă. A te ruga sau a participa la o slujbă, fără prezența icoanelor este de neconceput. Icoana face parte din Liturghia bizantină. Locul ei este bine definit în spațiul liturgic în creștinismul răsăritean, existând în acest sens un cult dezvoltat. Spre deosebire de creștinismul apusean, Ortodoxie icoana ocupă un loc central, nu se află la periferia realității liturgice și sacramentale. Locul privilegiat al icoanelor în bisericile orientale este, în general, în afara altarului, pe iconostasul care delimitează cele două spații. Locul lor în altar este unul limitat, subliniind distincția reală, fără echivoc, între adorarea lui Dumnezeu, așa cum este ea înțeleasă și definită de credința ortodoxă, aici având loc taina euharistiei, icoanele plasate în exteriorul acestui loc, rămân în afara acestei taine. Modul de cinstire al icoanelor a fost stabilit de Părinții de la Sinodul VII ecumenic sau al II-lea de la Niceea, obligați să le apere în fața iconoclaștilor. Ei au făcut distincția venerării și adorarea cuvenită lui Dumnezeu. Venerarea icoanelor nu înseamnă idolatrie, gestul nu este legat de interdincția impusă în a doua poruncă a legii lui Moise. Părinții Bisericii, precum Sfântul Ioan Damaschin au apărat totala libertate a credinței creștine în raport cu Decalogul. Acesta a fost și demersul Sfântului Pavel și a Noului Legământ, cu privire la numeroase pasaje din Vechiul Testament, precum circumcizia sau interdicțiile alimentare. Dincolo de aceste câteva considerații finale, cu potențialitate de analizare mai amplă, putem încheia cu remarca că după ce arta bizantină a strălucit în perioada secolelor VI-XVIII, a devenit astăzi, prin icoană un simbol de spiritualitate, atât pentru ortodocși, cât și pentru catolici.

Dumnezeiasca Liturghie – icoană a Împărăţiei lui Hristos inaugurată prin Înviere

Pr. Lect. dr. **Mircea Oros**

Tradiţia patristică defineşte Sfânta Liturghie ca fiind spaţiul privilegiat al Parusiei liturgic-sacramentale a Mântuitorului Iisus Hristos, cerul pe pământ, bucuria creaţiei de Creator, transfigurarea lumii prin om, arvuna vieţii viitoare, icoana împărăţiei cerurilor. Rugăciune a comunităţii, actualizare a Jertfei Mântuitorului, reprezentare simbolică a întregii iconomii a mântuirii, Sfânta Liturghie uneşte într-o singură realitate prezentul şi trecutul şi viitorul, vizibilul cu invizibilul, reliefând într-un mod unic diversitatea armonică a planului divin de îndumnezeire a omului.[1]

Dumnezeu este prezent şi lucrează în Biserică în chip tainic prin intermediul văzutului. Simbolul şi icoana sunt cele două realităţi indisolubile prezente în cult prin care spiritul uman este ajutat să simtă şi să cunoască taina prezenţei reale a lui Dumnezeu în sânul Bisericii.

Realismul liturgic prezent prin intermediul simbolului este specificul cultului ortodox, căci el nu conţine doar anamneză evenimentelor evanghelice şi ecleziale in reprezentări simbolice sau figuri estetice, ci chiar împlinirea lor, actualizarea lor continuă: „Viaţa Bisericii prin Sfânta Liturghie reprezintă întruparea Domnului realizată tainic, misterios: Mântuitorul este real prezent între noi şi ne face părtaşi la toate actele Sale mântuitoare"[2].

---

[1] *Rene Bornert, Les commentaires byzantins de la divine Liturgie du Vll-e siecle, Paris, 1966, p 36.*

[2] Pere Serge Bulgakov, *L'Orthodoxie, L'age d'homme*, Lausanne, 1980, p. 116.

Ca moduri ale prezenţei eshatologicului în cult, atât simbolul cât şi icoana aparţin lumii empirice, însă corelaţia cu transcendenţa este nota lor caracteristică şi de aceea au fost întotdeauna asociate Sfintei Liturghii. Ambele sunt prin Duhul Sfânt medii ale prezenţei şi lucrării lui Hristos în Biserică şi, pe de o parte, ele dezvăluie realitatea cea nouă a eonului viitor, dar pe de altă parte, o şi învăluie, pentru a trezi astfel setea omului de desăvârşirea eshatologica. Ambele angajează întreg spiritul uman şi presupun asceză şi fineţe duhovnicească, pentru sesizarea mesajului lor.

Simbolul liturgic este atât „icoană" a iconomiei mântuirii cât şi „icoană" a lumii, viitoare. În Sfânta Liturghie totul descoperă eshatologicul: atât icoanele pictate, cât şi ritualul cultic vorbesc despre Realitatea tainică euhatistică, arvuna plenitudinii viitoare. Gustarea harului şi a frumosului care este mijlocită omului prin simbol şi icoană anunţă unirea lui deplină cu Dumnezeu în veacul viitor.

Pentru a putea sesiza bogăţia de sensuri şi semnificaţiile profunde şi implicaţiile acestei corelaţii dintre simbol şi icoană în Liturghie, dar şi a raportului lor cu celebrarea euharistică, ne vom fi opri, în cele ce urmează,asupra conceptele de simbol şi icoană cum apar ele în tradiţia liturgică a Răsăritului ortodox, iar apoi vom reliefa modul în care a fost sesizat în câteva din cele mai importante tâlcuiri ale Sfintei Liturghii, raportul dintre aceste două tipuri de prezenţă ale tainei lui Hristos în Biserică.

Simbolul – punte între două lumi

În antichitatea greacă simbolul desemna un semn distinctiv sau un semn de recunoaştere compus dintr-un obiect ce era rupt în două părţi şi din care o parte era dată unui oaspete sau apropiat pentru a putea fi recunoscuţi mai apoi. Ca semn de recunoaştere apare peştele în creştinismul primar prin care era exprimată şi apartenenţa la religia creştină.

Pe lângă această simplă înţelegere a simbolului ca semn material, în literatura creştină termenul de simbol a fost folosit pentru a defini raportul dintre Dumnezeu şi lume, căci cunoaşterea umană este analogică şi simbolică, folosindu-se de tipuri, imagini, analogii şi simboluri, pentru a percepe şi exprima realitatea tainică, supranaturală. În

acest sens Sfântul loan Damaschin precizează: „În dumnezeiasca Scriptură găsim foarte multe expresii analogice şi simbolice, autropomorfice, după modul nostru omenesc de gândire. Trebuie să se ştie că noi fiind îmbrăcaţi în trupul acesta gros nu putem înţelege şi exprima activitatea dumnezeiasca fără a întrebuinţa imagini. Toate, câte s-au spus în modul nostru de gândire, exprimă antropomorfic pe Dumnezeu şi sunt spuse în mod analogic şi simbolic, având un sens mult mai înalt, pentru că dumnezeirea este simplă, fără formă nenumită astfel suntem puşi în situaţia de a exprima lucrurile care sunt mai presus de noi în modul nostru de a fi”.[3]

Provenind de la verbul συιβάλλειν ce înseamnă a uni, simbolul a fost văzut ca un indicator spre ceea ce e dincolo de el şi nu ca o realitate pentru sine, ci în funcţie de o altă realitate pe care o simbolizează şi cu care tace mereu legătura.[4] Orice lucru prin funcţia de simbol este chip (έκτύπωμα, μόϱφωμα) al unei realităţi deosebite, dar este şi o scară care ajută spiritului să urce la realitatea simbolizată. Caracterul de chip şi de mijloc de înălţare a minţii dincolo de el sunt, in fond, una şi aceeaşi însuşire pe care o are simbolul.[5]

În acest sens trebuie făcută distincţia între semn şi simbol, ambele trimiţând la realitatea care este dincolo de ele: simbolul participă la puterea realităţii pe care o reprezintă pe când semnul nu are această participare. Corelaţia cu transcendenţa este nota caracteristică a simbolului creştin. Simbolul religios învăluie, dar si dezvăluie o prezenţă spirituala, descoperind dimensiunea adâncă, fundamentală a realităţii, căci tot ceea ce vedem nu este decât chipul, icoana prototipului divin. Citândul pe Berdeaev, Părintele Dumitru Stăniloae, precizează: „Simbolul şi simbolizarea presupun existenţa a două lumi, a două ordine, de existenţă... Simbolul este *puntea între două lumi... el arată nu numai ca există a altă lume, ci şi că e posibilă o unire între cele două lumi.. Simbolul deosebeşte dar şi leagă două lumi”*.[6]

---

[3] Sfântul Ioan Damaschin, *Exposmo Fidei* 11, 16., vezi şi: B. Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*. vol. 3, (*Patristische Texte und Studien* 17), Berlin, 1973, p. 33; trad;. rom. Pr. Cicerone Iordăchescu, *Dogmatica Sfântului Ioan Damaschin*, Bucureşti, 1936, p 38.

[4] H.R. Schlette, *Symbole*, în „Encyclopedie de la foi“, IV, p. 279.

[5] Pr.Prof. D. Stăniloae, *Simbolul, anticipare şi temei al posibilităţii icoanei,* Studii Teologice 7 (1957), p. 431.

[6] *Ibidem*, p.434.

Temeiul şi posibilitatea lumii acesteia de a fi un simbol, o scară, un indicator spre lumea veşnica, sunt date de întruparea Mântuitorului. Prin Hristos lumea Întreagă e pentru om mediul prin care acesta străvede transcendenţa iar Logosul întrupat este misterul primordial, pentru că în El dumnezeirea cea nevăzută s-a arătat în trup, depăşind în El dihotomia văzut-nevăzut, creat-necreat, sensibil-inteligibil fiind astfel fundamentul dar şi scopul oricărui simbol.

Întreaga lume este în fiinţa ei un simbol, omul trebuie să descopere acest caracter de simbol al ei. Sfinţii Părinţi exprimă caracterul de simbol al lumii, de mediu străveziu al transcendenţei divine, în învăţătura lor despre raţiunile divine, ce iradiază din toate lucrurile lumii, la temelia tuturor lucrurilor şi fiinţelor create *stând nu fiinţa divină, ci formele, tipurile, paradigmele divine, aflate „în jurul fiinţei lui Dumnezeu" şi după care El a creat toată lumea. Dincolo de „scoarţa vârtoasă a materialităţii" acestei lumii, Sfântul Părinţi au văzut esenţa adevărată, netrecătoare a lumii veşnice. „Ei au fost învăţaţi de Logosul creator ascuns în ele, prin vederea contemplaţiei spirituale a fiecăruia dintre simbolurile văzute, şi prin Logos au aflat pe Dumnezeu... Astfel, toată lumea inteligibilă se înfăţişează închipuită tainic în chipurile simbolice ale lumii sensibile, pentru aceia care au ochi să vadă; şi toată lumea sensibilă dacă e cercetată ai o minte iubitoare de cunoştinţă în însăşi raţiunile ei e indusă lumea inteligibilă"*[7].

Se poate spune, aşadar, că forma văzuta, fără să fie una cu forma nevăzută e îmbibată de aceea lucrul văzut este simbol al paradigmei sale nevăzute, tocmai prin faptul că acestea două fără să fie una, sunt totuşi la un loc, sunt nedespărţite. În aceasta constă antinomia simbolului, că pentru a cunoaşte ceea ce nu se vede, trebuie să priveşti la ceea ce se vede, dar, în acelaşi timp, trebuie să depăşeşti ceea ce se vede. Aceasta este asceza pe care simbolul o impune spiritului uman. Simbolul descoperă, dar şi învăluie în aceiaşi timp, face prezentă realitatea simbolizată dar în posibilităţile şi cadrele nedesăvârşite ale lumii empirice.

Plenar acest lucru poate fi sesizat în cult. Simbolul liturgic nu este doar numai chip, o scară spre realităţile spirituale, ci prin el se face prezentă Împărăţia cerurilor. El nu este doar o punte de legătură între

---

[7] *Idem*, *Mystagogia* 21, PG 912, 697 A.

două lumi, ci prin el Veşnicia se manifestă în timp. Părintele Schmemann arată că simbolul cuprinde două realităţi: cea empirică, cea văzută şi spirituală, cea nevăzuta, care sunt unite nu în chip logic („aceasta" îndeamnă aceasta"), nu prin asemănare (aceasta preînchipuie aceasta) şi nici prin cauză-efect (aceasta este cauza acesteia) ci epifanic (de la έιτιφανεια -descopăr)... în simbol totul descoperă, realitatea spirituală şi în el totul este necesar pentru a o descoperi, însă nu întreaga realitate spirituală este descoperită, ci simbolul reprezintă totdeauna o parte, căci „noi în parte cunoaştem şi în parte proorocim" (1 Co 13, 9)[8]. Şi în cult simbolul descoperă pe de o parte iar pe de alta învăluie pentru a creşte astfel şi mai mult setea şi dorul omului după Dumnezeu.

> „Esenţa simbolului este, că în el se depăşeşte dihotomia realităţii şi a simbolismului ca nerealitate; realitatea se cunoaşte, înainte de toate, ca împlinirea simbolului, iar simbolul ca împlinirea realităţii... Slujba divină este simbolică, pentru că însăşi lumea, însăşi creaţia lui Dumnezeu este simbolică, tainică, şi pentru că prin esenţa Bisericii şi *prin destinaţia ei în lumea aceasta se descoperă împlinirea acestui simbol, realizarea lui ca cea mai înaltă realitate".*[9]

Icoana - un alt tip de simbol şi loc al unei prezenţe harice

Ca simbolul, icoana aparţine în acelaşi timp unei realităţi văzute dar şi uneia nevăzute. Ea este o punte, este o fereastră spre taina lumii viitoare şi ea nu doar descoperă această lume nevăzută dar o şi face prezentă.

Aşa după cum simbolul impune spiritului uman să se ridice spre înălţimea realităţii spirituale, tot la fel icoana dezvăluie frumuseţea cerească fiind o fereastră deschisă spre eshaton, iniţiind pe om în tainele lui Dumnezeu şi transmiţându-i puterea simţitoare a Duhului Sfânt. Ea este un mediu ce prilejuieşte o întâlnire în credinţă între persoane ale lumii de aici şi ai celei de dincolo. După cum sesizarea sensului adânc al simbolului presupune asceză şi transcendere a spiritului uman, tor aşa şi întâlnirea pe care o propune icoana presupune deschidere prin credinţă şi transfigurarea, simţurilor.

---

[8] Pr. Al. Schmemann, *Euharistia. Taina împărăţiei,* trad. de Pr. Boris Răduleanu, Editura Anastasia, Bucureşti, 1992, p.45.

[9] *Idem*, p. 46.

Simţurile alipite de formele văzute ale lumii acesteia nu pot sesiza prezenţa harului in icoană şi de aceea orice descoperire a nevăzutului prin văzut are nevoie de o introducere, de o pregătire a celor care vor să se iniţieze încă de acum în tainele vieţii veşnice.

Astfel, menirea icoanei nu este aceea de-a ajuta pur şi simplu memoria să-şi reprezinte evenimente istorice consumate şi prezenţele personale care au trăit în epocile trecute, ci aceea de a mijloci întâlnirea tainică şi reală totodată cu o prezenţă sensibilă, într-un cuvânt, icoana îi prilejuieşte credinciosului experienţa unei întâlniri personale cu evenimentul sau cu persoana sfântă reprezentată prin mijloacele artei în contextul dat al ambianţei cultice. Desigur, aşa cum spune Sfântul Teodor Studitul (759-826), „în icoană nu este prezentă firea trupului reprezentat, ci numai relaţia (schesis). Cu atât mai puţin nu este [prezentă] dumnezeirea, care nu poate fi reprezentată în vreun fel în icoană [....]. Fireşte, icoana nu are nici o legătură de natură cu dumnezeirea, ci numai o participare relaţională, căci toate aceste lucruri (icoana, crucea etc.) participă la Dumnezeu prin har şi cinstire."[10]

Icoana este prin imitare, prin tehnică şi convenţie, ceea ce modelul său este prin natură şi substanţă, adică o asemănare relativă fi formală a similitudinii esenţiale imaginii, a Arhetipului. Prin urmare, prototipul, icoanei este relaţia însăşi, ce face posibil caracterul relaţional al icoanei, atribuindu-i demnitatea ontologică a unei ferestre deschise spre veşnicie şi o califică drept un simbol unic, ca un mod unic al unei prezenţe harice în lumea aceasta. Nu substanţa, ci relaţia este conceptul operator care o instituie ca adevărată imagine a divinului. „Nu Teologia (învăţătura despre Dumnezeu) este obiectul (disputei), prea frumosule, unde nu există vreo asemănare ori sugerarea unei asemănări, ci Iconomia (învăţătura despre Hristos), unde se vede şi prototipul şi copia lui, în caz că mărturiseşti că, luând trup, Cuvântul făcut ca noi."[11]

Biserica şi-a definit dogma despre cinstirea sfintelor icoane la Sinodul al VII-lea ecumenic învăţând că icoana îşi are temeiul în chiar

[10] Teodor Studitul, *Iisus Hristos, Prototip al icoanei sale; tratate contra iconomahilor*, trad. diac. Ioan Ică jr., Editura. Deisis, Alba Iulia, 1994, p 55.

[11] *Ibidem*, p. 97.

actul întrupării Logosului dumnezeiesc în istoria lumii, arătând că: „[...] reprezentarea este inseparabilă de istoria evanghelică şi invers: istoria evanghelică este inseparabilă de reprezentare. Şi una şi cealaltă sunt bune şi vrednice de cinstire, pentru că se explică reciproc şi, fără îndoială, stau mărturie una pentru cealaltă... căci ceea ce cuvântul comunică prin auz, pictura exprimă in chip tăcut prin reprezentare. Prin aceste două căi ce se întregesc reciproc – adică prin lectură şi prin imaginea văzută – primim cunoaştereaaceluiaşi lucru."[12]

Ioan de Ierusalim, synkellosul patriarhului Teodor din Antiohia exprimă această idee într-o scriere împotriva împăratului iconoclast Constantin Kaballinos (741-775) în care afirmă: „O spune şi marele Vasile în cuvântul de laudă adus celor 40 de mucenici: Adesea descriu istoricii şi pictorii acelaşi lucru, unii folosindu-se de cuvinte, ceilalţi pictând pe table. Aşa a scris Apostolul inspirat Evanghelia şi acelaşi lucru face şi pictorul. În icoană zugrăveşte frumuseţea Bisericii de la Adam până la naşterea lui Hristos..."[13]

Temeiul şi posibilitatea existenţei icoanei sunt date de întruparea Mântuitorului, Care „Dumnezeu fiind în chip [....] S-a deşertat pe Sine, chip de rob luând, făcându-Se asemenea oamenilor şi ia înfăţişare aflându-Se ca un om˝ (Filipeni 2, 6-7), precum, şi de caracterul iconic al întregii lumi în care sunt impregnate raţiunile divine, şi prin care străluceşte în lume frumuseţea divină, „căci cele nevăzute ale lui Dumnezeu se văd de la întemeierea lumii înţelegându-se din fãpturi..." (Rom l,19-20).

Logosul dumnezeiesc S-a întrupat pentru a regăsi şi a restaura în om chipul al cărui arhetip este El însuşi. Ceea ce înseamnă că icoana cea mai desăvârşita a lui Dumnezeu este omul mântuit şi îndumnezeit în Hristos prin harul Sfântului Duh. „Voi sunteţi templu al lui Dumnezeu şi Duhul Sfânt locuieşte întru voi", le scrie Sfântul Apostol Pavel creştinilor din Corint.

---

[12] *Actele sinodului al VII-leu ecumenic, la H Denzinger, Enchiridion Symbolorum, Freiburg, 1955, p. 302.*

[13] PG 95, 309-344.

Funcţia liturgică a icoanei

Ca şi Evanghelia ca şi Liturghia, icoanele slujesc tainei mari a prezenţei lui Dumnezeu în lumea aceasta. Criteriul suprem în zugrăvirea unei icoanei decurge din funcţia ei liturgică. Icoana, în întregul ei, trebuie să servească rugăciunii, trebuie chiar s-o exprime. Noutatea absolută a artei icoanei constă in faptul că a reuşit să unească ceea ce este frumos şi desăvârşit din punct de vedere artistic cu adevărul Revelaţiei dumnezeieşti. Icoana nu este doar frumuseţe divină reprezentată artistic, ci ea este locul unei prezenţe harice, şi ca şi simbolul ea se arată in cult a fi ambianţa întâlnirii, dintre creat şi necreat, dintre Dumnezeu şi om.

Icoana se descoperă ca darul, unei plenitudini sacramentale fără de care Ortodoxia ar fi mult mai săracă. Diversitatea tipologică şi tematică a imaginilor iconice, bogăţia teologică pe care o exprimă, uimitoarea lor frumuseţe artistică şi în acelaşi timp profunda şi foarte substanţiala lor unitate, dau măsura bogăţiei artei liturgice ortodoxe.

În Liturghie, cuvântul evanghelic al lui Hristos şi chipul Său iconic se întâlnesc pentru a revela împreună dinamica aceleiaşi vieţi dumnezeieşti în lucrarea unică a iubirii. A pătrunde în orizontul sacramental al icoanei înseamnă a înţelege icoana „ca taină a împărăţiei lui Dumnezeu", iar această înţelegere este posibilă numai în incinta de lumină a Bisericii, ca taină plenară şi unică a mântuirii ce ni se împărtăşeşte în iubirea Preasfintei Treimi.

Simbol şi icoană în mystagogiile bizantine

În principalele comentarii liturgice ale Răsăritului ortodox, simbolul şi icoana sunt două moduri distincte dar corelative prin care este vestită şi actualizată prezenţa lui Hristos în cult.[14]

Dezvoltarea gândirii teologice şi precizarea terminologiei trinitare şi hristologice au jucat un rol decisiv în explicarea ritualului Sfintei Liturghii. Actele liturgice noi introduse în cele mai multe cazuri din

---

[14] *A se vedea: H J. Schulz, Die byzantinische Liturgie. Vom Werden ihrer Symbolgestalt, Freiburg im Breisgau; Rene Bornert, Les commentaires byzantins de la divine Liturgie du VII au XV siecle, Paris 1966.*

necesităţi practice, au primit imediat semnificaţii simbolice o dată cu evoluţia şi dezvoltarea, gândirii teologice şi precizarea terminologiei dogmatice, iar prin explicarea lor, părinţii Bisericii au urmărit să iniţieze pe credincioşi în taina prezenţei sacramentale a lui Hristos, în sânul trupului său tainic. Astfel, încă din secolele IV-V s-au cristalizat două mari tendinţe de interpretare a actelor cultice, în analogie cu cele două mari curente în explicarea Sfintei Scripturi, şi anume, cea a şcolii din Alexandria şi cea a şcolii din Amiohia. Prima a văzut în Biserică, Taine şi Sfânta Liturghie în special imaginea unor realităţi celeste, mystagogia alexandrină fiind caracterizată prin anagogie, iar cea de a doua a insistat mai mult pe relaţia dintre Sfintele Taine, Sfânta Liturghie cu evenimentele vieţii pământeşti a lui lisus Hristos, mystagogia antiohiană fiind dominant istorică, folosindu-se de tipologie.

Astfel, pentr u şcoala antiohiană Sfânta Liturghie este atât anamneză a actelor iconomiei mântuirii dar şi descoperire a Realităţii eshatologice a prezenţei lui Hristos în Euharistie.

Interpretarea din perspectiva eshatologică a actelor liturgice a fost însă mult mai accentuată în şcoala alexandrină.

Pentru Sfântul Dionisie Areopagitul tot ritualul cultic are o semnificaţie duhovnicească fiind o anticipare şi o pregustate încă de aici a celor viitoare. În „Ierarhia bisericească" pentru fiecare „Taină" autorul da o definiţie, apoi descrie ritualul iar apoi expune semnificaţia „mai înaltă" a acestuia. Simbolul sacramental este aici icoană şi pregustate a vieţii veşnice.

Interpretarea ceremoniilor şi ritualurilor liturgice este bazată exclusiv pe principiul alexandrin al „allegorezei"(raportare la alceva), care este însă orientat univoc în sensul ierarhiei ontologice a nivelelor[15].

Cel care va orienta hristologic întreaga viziunea a Sfântului Dionisie Areopagitul asupra ritualului euharistie va fi Sfântul Maxim Mărturisitorul în lucrarea sa Mystagogia[16].

---

[15] H. J. Schultz *Die byzantinische Liturgie. Vom Werden ihrer Symbolgestalt,* 1964, Lambertus-Verlag, Freiburg im Breisgau, p 53.

[16] P.G. 91, 657-718; A se vedea traducerea românească a Pr. Prof. D. Stăniloae, *Cosmosul şi Sufletul, chipuri ale Bisericii,* în: Revista Teologică, 3-4, p. 162-181,7-8, p. 335-356, Sibiu, 1944, trad. franceza la M.Lot-Borodine în "Irenikoin" XIII , XIV, XV, 1936-1938; trad rom. de Pr. Prof. D. Stăniloae în „Revista Teologică", Sibiu 1944, nr. 3-4 şi 7-8; trad germană de Hans Urs von Balthasar, *Kosmische Liturgie Das Weltbild Maximus des*

Cu deosebită, fineţe, tacit Sfântul Maxim corectează viziunea theurgic-sacramentală a Areopagitului integrând-o în cadrul hristologic precizat de formula dogmatică de la Calcedon.[17]

Din cuprinsul Mystagogiei reiese cu evidenţă faptul că pentru a descrie modul în care se petrece unirea omului cu Dumnezeu, a creatului cu necreatui, a sensibilului cu inteligibilul, a văzutului cu nevăzutul Sfâptal Maxim foloseşte trei termeni, şi anume: *tip* (τύπος) - care înseamnă marcă, trăsătură imprimantă, figură, model; *imagine* (εικών) – a fi asemănător, a asemăna şi cel de *simbol* (σύμβολον), care înseamnă a uni, a pune împreuna două realităţi.

Este important de precizat faptul că aceşti trei termeni cu întreg polisemantismul lor au fost aleşi de Sfântul Maxim pentru a indica modurile prezenţei lui Hristos în lume, dar mai ales în Biserică şi în Sfânta Liturghie.

Printr-o terminologie precisă Sfântul Maxim defineşte cu rigoare relaţia dintre imaginea prezenţă şi arhetipul viitor: prin imitare, căci imaginea cuprinde forma arhetipului[18] dar nu şi modul de subzistenţă, acesta fiind modul care determină fiinţa.[19] Această terminologie va fi la maxim folosită de Sfântul Teodor Studitul şi de Sfântul loan Damaschin în efortul lor de apărare a cinstirii sfintelor icoane.

Imaginea şi arhetipul sunt distincte după modul lor de fiinţare dar similaritatea dintre ele constau în faptul că imaginea are aceeaşi energie ca şi arhetipul. Biserica fiind imagine (εικών) a lui Dumnezeu are acelaşi har, energie ca şi Arhetipul. Biserica este în tensiune de împlinire spre Dumnezeu; ea nu este decât trecerea „simbolică exodul pascal şi eshatologic al Misterului în lume şi a lumii în Mister. Ea este în sine mystagogia ca o cale către Taina cea mare a existenţei, ea este modul, articulaţia ipostatică a prezenţei lui Dumnezeu în lume şi a lumii în Dumnezeu."[20]

Bekenners, Einsiedel, 1961, p. 366-407. O primă editare a textului critic poate fi găsită la Ch. G., Sotiropoulos, *La Mystagogie de Saint Maxime le Confesseur,* Athenes, 2001, iar textul critic complet la: C. Boudignon, *La Mystagogie, ou traite sur les symboles de la liturgie de Maxime le Confesseur (580-662),. Editions critique, traduction, commentaire,* These soutenue a *L'* Universite de Provence, Aix Marseille, 2000, text care va apărea în colecţia Corpus Christianorum Series Graeca [Leuven-Turnhaut]

[17] Balthasar, *Kosmische Liturgie.. .* , pp. 593-594.

[18] Mystagogia 1, 664D, p. 151.

[19] Balthasar, KL, 1941, p.213.

[20] A. Riou, *Le monde...*, p. 146.

Icoană și cult în Biserica Siro-occidentală

Arhim. Lect. dr. Benedict Vesa

Icoana este forma concretă, vizibilă, de exprimare a învățăturii hristologice și, din punct de vedere experiențial, este culmea antropologiei teologice. Este expresia omului nou, transfigurat prin har, după chipul lui Hristos, omul desăvârșit, după cum arată Sfântul Apostol Pavel în Epistola către Efeseni: „Până vom ajunge toţi la unitatea credinţei şi a cunoaşterii Fiului lui Dumnezeu, la starea bărbatului desăvârşit, la măsura vârstei deplinătății lui Hristos" (4,13). Prima icoană este Hristos Însuși, El este chipul/ icoana Tatălui și, în consecință, omul este creat după „chipul Chipului"/ conform „icoanei Icoanei" (lui Hristos). Prin urmare, orice transfigurare sau sfințire este, de fapt, o „hristificare". Concluzia firească pe care o putem trage cu ușurință din această idee este că orice expresie hristologică care nu reflectă imediat ortodoxia are repercusiuni directe asupra iconologiei și, în consecință, asupra venerării icoanelor.

Iconoclasmul și Biserica Siro-occidentală

În ceea ce privește comunitatea siro-occidentală, acuza de iconoclasm era destul de prezentă. Primul presupus argument în acest sens este textul semnat de diaconul Epifanie, la cel de-al Șaptelea Sinod Ecumenic: „Nici Theopasiții, nici neevlaviosul Sever, Petru Fuller, sau Philoxen de Mabbug și toți cei cu multe capete, dar fără cap (*Akephaloi*), *hydra*, nu acceptă icoanele"[1]. În timpul Sinodului, atât Sever, cât și

[1] *Mansi XIII*, Paris-Leipzig, 1902, cols. 317-318.

Philoxen „au fost puși sub asediu pentru viziunile lor Iconoclaste”[2]. Uneori, diverși autori au repetat mereu aceleași acuzații cu privire la euthihieni sau severieni, exprimând fără deosebire așa numita „dogmă monofizită” – firea umană este înghițită de firea divină, astfel încât Hristos ar avea doar fire dumnezeiască. Prin urmare, orice reprezentare iconografică a lui Hristos ar fi imposibilă.

Este important să subliniem, în mod clar, că poziția exprimată mai sus este specifică lui Eutihie, condamnat atât de calcedonieni, cât și de non-calcedonieni, și nu Severienilor „monofiziți”, Siro-occidentalii care au susținut că natura întrupata a lui Hristos a fost una, provenind „din” (*ek*) două naturi, umană și dumnezeiască, într-o unire perfectă a celor două[3]. În teologia lor, această învățătură menține realitatea întrupării lui Hristos, în timp ce existența a două naturi ar separa divinul de uman în Hristos, punând astfel în pericol realitatea întrupării însăși și, în consecință, posibilitatea mântuirii omului. Astfel, în principiu, se poate afirma că Siro-occidentalii (și „Bisericile monofizite”, în general) nu au respins reprezentarea sau icoana lui Hristos din motive hristologice.

Renumitul savant Sebastian Brock a încercat să răspundă în fața unor acuzații importante cu privire la această problemă, analizând diferite momente din istoria acestei comunități, în contextul dezbaterilor hristologice[4]. Vom evoca câteva dintre acestea. În primul rând, exemplul pretinsei viziuni iconoclaste a lui Sever, prezentă la cel de-al Șaptelea Sinod Ecumenic a fost preluat dintr-o biografie ostilă, scrisă de Ioan de Gabala[5]. Rezoluția lui Sever se referea la descrierea arhanghelului Mihail și a îngerilor, în general, în purpuriu și nu alb, conducând, în opinia sa, la o imagine falsă asupra rolului lor. Dar nu a fost împotriva reprezentării lor sau a reprezentării iconografice.

În al doilea rând, cazul lui Philoxen din Mabbug. Acesta ar fi interzis reprezentarea Duhului Sfânt sub chipul unui porumbel. Mai mult, se spune că el a căutat să înlăture picturile îngerilor și a icoanelor

[2] Sebastian Brock, „Iconoclasm and the Monophysites”, A. Bryer, J. Herrin (eds.), *Iconoclasm: papers given at the ninth spring symposium of byzantine studies, university of Birmingham*, March 1975, Birmingham 1978, p. 53-57 (here 53).

[3] În opoziție cu definiția de la Calcedon, care susținea că Hristos este `în` (*en*) două firi.

[4] Sebastian Brock, „Iconoclast and the Monophysites”, p. 53-55.

[5] *Mansi XIII,* cols. 184-184.

lui Hristos. Brock aduce două argumente puternice în favoarea sa – în primul rând, un număr important de scrieri ale lui Philoxen au supraviețuit în Siria, dar nu se pot găsi urme de atitudine iconoclastă în acestea; în al doilea rând, trebuie să ne amintim că Mabbug/ Hierapolis era locul cultului lui Atargatis, pentru care porumbelul era un simbol important chiar și în timpul său. Așadar, ar putea fi de înțeles o atitudine ușor intransigentă față de această reprezentare, fără vreo legătură obligatorie cu iconoclasmul.

Cea de-a treia situație binecunoscută se referă la două elemente conexe – teologia lui Constantin al V-lea și comentariul lui Mihail Sirianul despre Sinodul Iconoclast din 754. În ceea ce privește teologia lui Constantin, din unele texte păstrate de detractorii săi, aflăm că acesta ar fi exprimat o „Hristologie Severiană" – Hristos este „din două naturi" și nu „în două naturi". Brock susține că această evitare a terminologiei calcedoniene ar trebui luată în considerare împreună cu respingerea aparentă a termenului „Theotokos" și a cultului moaștelor, care creează o imagine mai generoasă a poziției sale. Apoi, în ceea ce-l privește pe Mihail Sirianul, există acuzația de aprobare a lui Constantin și a Sinodului Iconoclast din 754. De fapt, savantul britanic arată că acceptarea sinodului reflectă mai mult condamnarea lui Ioan Damaschinul, urmașul Sfântului Maxim Mărturisitorul, un adversar important al Monotelismului în controversa Diotelism-Monotelism, încă prezentă în secolul al VIII-lea în Siria și mai puțin împotriva condamnării venerării icoanelor, decizie luată de sinod. În concluzie, Brock afirmă în mod limpede că „este destul de clar că monofizitismul nu a jucat un rol formativ în dezvoltarea inițială a ideologiei iconoclastului, deoarece argumentele hristologice sunt absente din faza de început a controversei. De fapt, este aproape ca și cum întreaga discuție hristologică ar fi fost introdusă ca ceva obișnuit, pur și simplu pentru că aceasta devenise terenul de luptă tradițional pentru controverse" [6].

Un al doilea punct al acestei analize se referă la prezența icoanelor în spiritualitatea vest-siriacă de-a lungul istoriei. Una dintre cele mai cunoscute icoane este cea a lui Abgar din Edessa[7]. „Învățătura lui Addai" în limba siriacă ne spune că Iisus a fost reprezentat de Hannan, trimisul lui Avgar. Nu au existat contestări ai acestei tradiții, ba mai

[6] Sebastian Brock, „Iconoclasm and the Monophysites", p. 55.
[7] *The Doctrina of Addai*, ed. by G. Phillips, London 1876.

mult Athanasie bar Gumaye, o persoană proeminentă din Siria occidentală a secolului al șaptelea, a avut o replică a acestei icoane[8]. În secolul al IV-lea, Efrem Sirul scrie că icoanele Marelui Împărat (Hristos) sunt prezente în bisericile Lui[9]. Vom menționa și imaginea ciclului Raiului din viața lui Sever, care a avut un rol în convertirea lui[10], prezența imaginii Sfântului Serghie pe steagurile trupelor Ghassanide[11] sau reprezentarea Magilor[12].

Despre reprezentările sfinților evocați în texte amintim că Sfântul Ioan Hrisostom a afirmat că enoriașii l-au iubit pe patriarhul lor, Sfântul Meletie, atât de mult încât i-au pictat icoanele lui, după moarte, ca o binecuvântare[13]. În 502, Kavadas, regele Persiei, a văzut o icoană a lui Hristos (reprezentat ca Galilean) în sala de comori a Bisericii celor Patruzeci de Mucenici din Amid (astăzi Diyarbaker)[14]. Sau, Ioan din Efes (507-586) a făcut referire la o diaconiță, Eufimia, care a aranjat un martyrion, unde a așezat icoane și imagini[15]. Potrivit lui Abu Nasr Yahya ibn Garir (secolul al XI-lea), Evanghelia, crucea și icoana lui Hristos și a unor sfinți ar trebui să fie așezate pe altar atunci când se săvârșește Euharistia[16]. Mai târziu, în secolul al XII-lea, Sabrisho bar Paulos a observat într-o biserică „Jacobită" o icoană a lui Hristos și a Maicii sale cu următoarea inscripție: „Acesta este Iisus Hristos, Mântuitorul lumii. Aceasta este Maica lui Dumnezeu"[17]; apoi, la sfârșitul secolului al XIII-lea, biserica și sanctuarul faimoasei mănăstiri Sfântul Ioan Bar Nagare din Bartelli, lângă Mossul (Irak), au fost împodobite cu o program iconografic care arată „întreaga economie a mântuirii"[18].

---

8 *Chronique de Michel le Syrien,* ed. by Chabot, II, Paris, 1963, p. 475-77.

9 *Hymnes sur la Virginité*, CSCO 223-24, 1962, 28/2 and 6.

10 În 487 cărturarul Zaharia a vrut să-i explice lui Sever, viitorul patriarh al Antiohiei, semnificația mântuirii creștine. În acest scop, în portul de la Beirut a făcut un tablou al lui Adam și Eva cu tunicile lor de piele după alungarea lor din Rai (Zacharias Scolasticus*, Vita Severi*, PO II, 49).

11 Cf. J. Leroy, *Les manuscrits syriaques à peintures*, Paris, 1964, I, 40.

12 In E. Nestle, *Brevis linguae syriacae, Grammatica, Litteratura, Chrestomatia*, Leipzig 1881, p. 82 (cf. S. Brock, „Iconoclast and the Monophysites", p. 56).

13 Severus Yacoub Thomas, *Histoire de l'Eglise II,* Beyrouth, 1953, p. 328.

14 *Chronique de Michel le Syrien II,* ed. by Chabot, II, Paris. 1963, p. 159.

15 S. Brock and S. Harvey distinguish the two words in their translation in *Holy Women of the Syrian Orient*, London, 1987, p. 129.

16 Quoted by P. Hindo, *Disciplina antiochena antiqua*, Vatican, 1943. p. 304-305.

17 *Chronicon anonymum ad annum 1234* CSCO 354/ Syri 154, p. 207/ 152.

18 Cf. P. Hindo, *Disciplina antiochena antiqua*, p. 315.

Începând cu secolul al șaptelea, arta Siriei occidentale a progresat puțin, în contextul lumii islamice care interzicea imaginile sacre. Astfel, iconografia siriacă și-a găsit calea în interiorul Evangheliilor și Lecționarelor, mai degrabă decât în forme externe ale clădirilor bisericilor sau mănăstirilor. Multe dintre icoanele găsite în manuscrisele siriace demonstrează influențe bizantine în stil și forme culturale. Icoana siriacă era înrădăcinată în cuvântul scris al lui Dumnezeu. A existat, de asemenea, o valoare practică în această fuziune. A fost ușor să ascundă imaginile în Evanghelii atunci când erau atacați. Bisericile erau sub un asediu aproape constant, fiind jefuite și prădate în fiecare generație. Reprezentările iconografice puteau fi făcute în lecționare și evanghelii și păstrate sub protecția călugărilor și preoților. Amintim câteva manuscrise importante pentru imaginile cuprinse în ele – celebra evanghelie a lui Rabbula (586), Evanghelia lui Wolfenbütel (633), Biblia de la Paris (secolul al VI-lea).

Unele picturi murale păstrate antice sunt, de asemenea, argumente pentru existența unei iconografii spațiul siriac occidental, cu caracterul său specific. Amintim aici frescele de la Sfântul Moise, Mănăstirea Neagră din Siria[19], picturile bisericilor Sfântului Gheorghe, Sfântul Serghie și Vah din Sadad, lângă Homs. Programul iconografic al mănăstirii Mar Musa al-Habashi din Siria prezintă o compoziție timpurie: evenimentul Buneivestiri, Fecioara Maria este descrisă ca fiind „Maica lui Dumnezeu", cei patru evangheliști, Profetul Ilie dându-și mantia lui Elisei și ridicându-se în carul său, și alți sfinți și martiri. Este interesant faptul că, în imaginea Judecății finale, Hristos Pantocrator este înconjurat de Apostolii Petru și Pavel și de profetul Moise, acesta din urmă ocupând poziția de mijlocitor; Adam și Eva sunt văzuți și ca mijlocitori; patriarhii Avraam, Isaac și Iacov țineau la sân o mulțime de suflete mântuite, învelite în mantale; și cei doi arhangheli, Mihail și Gavriil, sună în trâmbițe ca morții să se ridice din morminte[20].

---

[19] E. C. Dodd, „The Monastery of Mar Musa al-Habasbi, near Nebek, Syria", *Arte Medievale*, II ser. VI. I, 1992, p. 61-132.

[20] These paintings mirror the events and saints mentioned in the prayer of consecration of icons. For details see Christine Chaillot: „Some Comments on the Prayer of Consecration of Icons in the Syriac Tradition", *The Harp* 8-9 (1995-6), Kottayam, p. 67-94 (here 81-2).

În al treilea rând, vom menționa, de asemenea, în această analiză prezența unor texte din Siria occidentală, răspunsuri la acuzațiile iconoclaste evreiești, prezentate ca dialog dintre un evreu și un creștin, atribuite unui stilit, Seghie[21] (secolul al VIII-lea) sau Tratatul lui Dionysios bar Salibi (secolul al XII-lea), unde se pot găsi referințe privind venerarea icoanelor ca obicei liturgic[22].

Și, în cele din urmă, amintim și prezența cultului moaștelor, considerat în legătură cu venerarea icoanelor în tradiția creștină clasică[23].

Rugăciunea de sfințire a icoanelor (yuqno)

Existența unei rugăciuni de sfințire a icoanelor susține cu fermitate ideea venerării icoanelor în Biserica Siro-occidentală. Sebastian Brock[24], Christine Chaillot[25] și Paul Krüger[26] au publicat o traducere engleză, franceză, respectiv germană a acestei rugăciuni consacratorii (*qadish*). Ritualul are trei părți principale – o rugăciune a sfințirii icoanei, o ungere și o venerare publică.

Voi descrie pe scurt fiecare dintre acestea, urmând ca la sfârșitul textului să anexez și traducerea întregii rugăciuni. Prima secțiune, formată dintr-o rugăciune lungă de sfințire a icoanei, poate fi împărțită în 13 momente:

1. Rugăciunea începe cu o ***doxologie*** adresată Sfintei Treimi și o rugăciune adresată lui Hristos pentru a păstra curăția trupurilor și a sufletelor întregii adunări, inclusiv a săvârșitorului, astfel încât sfințirea să poată fi săvârșită asupra comunității și icoanei care este pusă spre sfințire; este imediat indicat sfântul reprezentat acolo (Hristos sau Fecioara Maria).

---

[21] Ed. by P. Hayman, CSCO/ Syr. 152-153.

[22] Ed. by J. de Zwaan, Leiden, 1906.

[23] See the commentaries of Philoxen of Mabbug on the spiritual role of relics' veneration/ Cf. „Memra of the indwelling of the Holy Spirit", ed. by A. Tanghe*, Le musèon*, 73 (1963), p. 69.

[24] „Prayer to Consecrate/Sanctify Icons and Depictions", *The Harp* 8-9 (1995-1996), p. 86-94 (based on *Syrian Catholic Pontifical* edited by Tappouni, Sharfet, 1950).

[25] *Rôle des Images et Vénération des icônes dans les Eglises Orthodoxes Orientales-Syrienne, arménienne, copte, éthiopienne*, Geneva, *Contacts* 163, Paris, 1993, p. 88-95 (based on a manuscript copied in Diyarbaker, 1906).

[26] „Der Ritus der Ikonenweihe nach dem westsyrischen Pontifikale theologische Deutung im Vergleich Zur byzantinischen Ikone", *Ostkirchlichen Studien* 14, Band Heft 4(1965), p. 292-304.

2. ***Enyana*** (*lucrare*), un antifon sau un răspuns, este o a doua doxologie adresată Sfintei Treimi, și în special lui Hristos, prin mijlocirea Fecioarei Maria, „rugul aprins care nu se mistuiește"; „vasul" trupului ei a întâmpinat pe „Cel care a sădit Edenul, Hristos, care a intrat prin ușa închisă.

3. ***Proomion*** (*prefață*). Tema acestei secțiuni este Întruparea lui Hristos, care, plin de compasiune, a venit în mod tainic din cer în pântecele Fecioarei pentru a aduce mântuire omenirii.

4. ***Sedra*** (*ordin, rând*) este o rugăciune dedicată Fecioarei Maria, pentru a lăuda maternitatea feciorelnică. Se poate găsi o listă de metafore biblice care descriu personalitatea Maicii Domnului: „fiică a cerescului Împărat, izvor al apei de viață dătătoare, sălaș al Unuia Născut din Tatăl, cale ce duce la Eden, loc de întâlnire a toată binefacerea, comoară a tuturor binecuvântărilor, roua de pe lâna lui Ghedeon, vasul cel nou al lui Elisei, picătura de ploaie a lui Anania și a tovarășilor săi, neprihănită născătoare de viață, stea ce alungă întunericul, torță ce luminează lumea, cea care face să lumineze Soarele dreptății, mlădiță a celei mai frumoase flori, epistolă bine pecetluită, rădăcină ce a dăruit medicamentul vieții, piatră șlefuită care a zdrobit șarpele, degetul cu care s-a scris cartea eliberării, praștie ce l-a nimicit pe Goliat, munte înalt al străjerului profet, sfeșnic pentru mințile Apostolilor, diademă a sfinților martiri". Conținutul rugăciunii dezvăluie scopul – comuniunea întregii Biserici, de pe pământ și din cer, prin mijlocirea Fecioarei Maria, care participă la căsătoria celestă.

5. ***Qala*** (*glasul*) este un imn care mărește din nou măreția Sfintei Fecioare, fecioară și maică, care l-a purtat pe Hristos, și-L laudă pe Dumnezeu, Creatorul.

6. ***Slava*** și evocarea profeților din Vechiul Testament și a Apostolilor Noului Testament. Se pot găsi aici mijlociri față de profeții / apostolii cărora le sunt dedicate icoanele. Există o linie care pornește de la profeți, care anunță venirea lui Hristos, continuă cu Apostolii, care L-au urmat pe Hristos, și sfinții de mai târziu.

7. ***Rugăciunea de tămâiere***. Tămâia oferită de preoți însoțește rugăciunea până la Cer (Psalmul 140).

8. Fiecare ființă și chiar fiecare plantă ***laudă*** pe Dumnezeu în felul său: martirii cu viața lor li se oferă lui Dumnezeu, poporul prin faptele lor bune și pomii/ plantele cu fructele sau parfumurile lor.

9. Este cântat scurtul text al ***zummarei***: „Prin David, Sfântul Duh a psalmodiat cuvinte de laudă și mântuire în cortul dreptății". Prezența Duhului Sfânt este din ce în ce mai importantă.

10. ***Citirea*** din Cartea lui Daniel (3, 1-7) și/ sau Ezechiel (10, 1-9).

11. ***Citirea*** fragmentelor din Psalmul 150, intercalate cu patru răspunsuri. Unul cere ca *Shekina* (slava lui Dumnezeu) să locuiască în icoană și să o sfințească, precum în tabernacolul lui Moise, peste Aaron, Samuel, profeți, apostoli, la Rusalii și peste Ioan Evanghelistul, într-o succesiune harismatică neîntreruptă.

12. Principala ***rugăciune a sfințirii***, adresată lui Dumnezeu, Creatorul cerului și pământului, Sfânta Treime. Aici este prezentă și teologia numelui, specifică tradiției semitice. În numele lui Dumnezeu, poporul primește o stare bună pentru suflete și trupuri și, în sfârșit, pentru mântuire. Rugăciunile înaintea icoanelor trebuie să fie însoțite de respectarea poruncilor Evangheliei. Icoana primește rolul de mijlocitor, astfel încât fiecare rugăciune citită înaintea ei să ajungă la locul unde sălășluiește Dumnezeu.

13. Dumnezeu fiind „Sfântul sfinților", sfințirea vine de la El. Există o epicleză, astfel încât Duhul Sfânt să încheie lucrarea de sfințire. Dimensiunea trinitară este bine exprimată.

A doua secțiune – ungerea cu ulei. Icoana este marcată, imprimată și pecetluită în numele Treimii. Harul lui Dumnezeu a venit peste Apostoli, dar și peste sfinți. Rugăciunea îi invită pe oameni să îi comemoreze și să îi imite pe cei reprezentați în icoane.

Cea de-a treia secțiune este dedicată venerării publice (15-17), prin procesiune în jurul bisericii, indicând cântece speciale pentru Fecioara Maria/ sfinți. Se subliniază rolul Sfintei Fecioare Maria în relația cu Hristos, care a înălțat-o, asemenea și pe sfinți, ca urmași ai Săi.

Icoana și slujba Nașterii Domnului

În secțiunea finală a lucrării mele vom exemplifica cu icoana Nașterii Domnului și câteva texte liturgice care le corespund, astfel încât să arătăm că metodologia este/ a fost similară cu tradiția bizantină – icoana reflectă textele liturgice.

Sărbătoarea Nașterii Domnului Hristos, 25 decembrie, deschide o perioadă specială, pregătită de șase duminici ale „bunelor-vestiri" și durează până pe 6 ianuarie. Aceasta cuprinde două sărbători importante: cea a „Felicitării Maicii Domnului", în 26 decembrie (la fel ca și

în celelalte tradiții liturgice răsăritene, următoarea zi după o sărbătoare importantă comemorează pe cel mai important personaj aflat în proximitatea protagonistului sărbătorii) și Tăierea-împrejur a Domnului, pe 1 ianuarie. Pentru sărbătorirea Nașterii Domnului, lectura se face în cheie hristologică, atât în cazul psalmilor, cât și a celorlalte texte biblice, subliniind umanitatea lui Hristos și întreaga taină a venirii în lume a Fiului și Cuvântului lui Dumnezeu, reprezentat în icoana sărbătorii: psalmii mesianici 2, 44, 46, 71, 88 și 94; Facere 21, făgăduința lui Avraam și nașterea lui Isaac; 1 Regi 1, nașterea lui Samuel; Isaia 7, profeția despre Emanuel; Daniel 2, piatra care nu este tăiată de mâna omului; 1 Corinteni 4,11, Fiul trimis de Tatăl ca Mântuitor; Galateni 4,1, Fiul lui Dumnezeu născut din fecioară. Pericopele evanghelice proclamă umanitatea lui Hristos și întreaga taină a venirii în lume a Fiului și Cuvântului lui Dumnezeu, reprezentat în icoana sărbătorii – la slujba de seară: Ioan 1, existența veșnică a Cuvântului lui Dumnezeu; la slujba de noapte: Luca 2, nașterea lui Hristos și anunțarea păstorilor; slujba de dimineață: Matei 2, vestirea magilor.

Sfântul Efrem, în colecția sa de imnuri dedicate Nașterii lui Hristos, îi enumeră pe toți cei care se înfățișează Pruncului Iisus în peștera din Betleem, fiecare cu darurile lui, anunțând taina mântuirii în Hristos. Primii care vin sunt păstorii; ei „*au venit să aducă roadele turmei de oi: lapte dulce, carne curată, frumoasă laudă. Ei au împărțit și au dat lui Iosif carnea, laptele Fecioarei și Fiului său lauda*”[27]. Acestei procesiuni i se adaugă tinerii și fecioarele, bătrânii și văduvele: „... *au apărut soțiile și s-au sfințit; fecioarele s-au curățit; și fetele s-au purificat*”. Bătrânii și văduvele sunt integrate în grupul celor care așteptau mântuirea lui Adam cel vechi. După păstori, se grăbesc către peșteră trei categorii de meșteșugari: fermieri, viticultori și tâmplari, profețind taina Celui Nou-născut: „Au venit agricultori și s-au prosternat în fața agricultorului vieții... și au profețit: *Binecuvântat este agricultorul prin care se va lucra pământul inimii!...* Au venit viticultorii și au dat slavă lăstarului care iese din rădăcina lui Iesei, ciorchinele curat al viei împodobite”. În cele din urmă, în această procesiune către peșteră, Sfântul Efrem îi adaugă și pe copii, care se joacă cu Pruncul Iisus,

---

[27] Textele următoare au fost preluate din Manel Nin, *Il soffio dell'oriente siriaco. L'anno liturgico siro-occidentale*, Libreria Editrice Vaticana, 2013, p. 48-50, 85-86.

martori ai intrării Sale în Ierusalim, „Au strigat copiii: *Binecuvântat este cel care ne-a fost un frate și tovarăș pe străzi. Binecuvântată este ziua în care, cu ramuri, vom da slavă copacului vieții care a plecat majestatea Sa către copilăria/nedesăvârșirea noastră*".

Iconografia sărbătorii reia elementele pe care le găsim atât în iconografia răsăriteană, cât și în cea apuseană: copilul născut este înfășat și așezat în iesle ca într-un mormânt; Fecioara Maria contemplă pe Cel Nou-născut. Iosif, într-un colț, cu o atitudinea gânditoare, se uită cu neîncredere. În celălalt colț, două femei spală pruncul într-o cadă de baie, care este vasul baptismal. Îngerii, în partea de sus a icoanei, anunță nașterea lui Hristos păstorilor și magilor.

Slujba de noapte conține mai multe *madrashe*, atribuite Sfântului Efrem, care evocă imagini teologice profunde. Poetul teolog cântă taina nașterii lui Hristos – împlinirea tuturor profețiilor din Vechiul Testament care anunță venirea lui Hristos: „*Fecioara a născut pe Emanuel în Betleem. Cuvântul spus de Isaia a devenit astăzi realitate... Astăzi este împlinirea psalmului cântat de David... Profeția lui Valaam își capătă astăzi semnificația... Răsăritul anunțat de Zaharia strălucește astăzi în Betleem... Mlădița lui Aron înmugurește, taina sa a fost explicată astăzi: acesta este pântecele neprihănit care a născut*".

Sfântul Efrem vorbește despre două aspecte importante: în primul rând, nașterea lui Hristos aduce aproape slava lui Dumnezeu și smerenia pământului, măreția Cerului și nimicnicia lumii: „*Astăzi se naște un Prunc, numele său este Minunat. Este chiar minunea lui Dumnezeu care s-a manifestat sub chipul unui copil*".

Un ultim aspect tipic pentru tradiția siriacă, Sfântul Efrem introduce tema „*limpezimii/ limpidității*" inimii, la care creștinii sunt chemați: „*Limpede a fost noaptea în care S-a ridicat Cel limpede/ pentru a ne face pe noi limpezi. Să nu introducem nimic în privigherea noastră care să o deranjeze. Calea urechii să devină limpede, vederea ochiului curată, gândul inimii sfânt și expresia gurii să fie străjuită*". Ultima strofă a imnului rezumă toată taina mântuirii dată nouă de către Hristos: „*Astăzi dumnezeirea a pecetluit umanitatea, și omenirea a fost incrustată cu sigiliul dumnezeirii*".

Concluzie

Scopul acestei cercetări a fost acela de-a face o incursiune în tradiția Siro-occidentală cu referire la prezența icoanelor. Pentru a avea o viziune destul de clară asupra acestui lucru, lucrarea s-a axat pe trei momente – în primul rând, am făcut o scurtă retrospectivă a relației dintre iconoclasm și teologia siro-occidentală, în al doilea rând, o scurtă analiză a rugăciunii de consacrare a icoanelor, ca argument concret pentru cultul icoanelor și, în sfârșit, o exemplificare a prezenței icoanelor în această tradiție specifică a Bisericii, luând în discuție icoana Nașterii Domnului în paralel cu câteva texte liturgice sugestive. Concluzia evidentă care a reieșit din toate aceste trei momente este că Biserica Siro-occidentală nu este iconoclastă și nu a fost niciodată așa. Nu a participat într-adevăr la disputa Iconoclasmului în istorie, de aceea iconologia sa are un mod destul de independent de manifestare (cu o oarecare influență a hermeneuticii bizantine, și nu numai), nu este atât de dezvoltată ca cea bizantină și totuși este marcată în mod clar de o perspectivă profund liturgică și patristică. În prezent, această concluzie este susținută și de aderarea pe care Biserica Siro-occidentală o face în mod clar la cultul icoanelor în contextul dialogului ecumenic. Vom menționa un fragment din declarația comună a Bisericilor Ortodoxe Orientale din cadrul Consiliului Mondial al Bisericilor, în cadrul Comisiei mixte a dialogului teologic dintre Bisericile Ortodoxe Răsăritene și Bisericile Ortodoxe Orientale (Geneva, 23-18 septembrie 1990): „În legătură cu învățătura celui de-al Șaptelea Sinod Ecumenic al Bisericii Ortodoxe (Niceea 787), ortodocșii orientali sunt de acord că teologia și practica venerării icoanelor învățate de către Sinod sunt în acord cu învățătura și practica ortodocșilor orientali din vechime, cu mult înainte de convocarea Sinodului și că nu avem nici un dezacord în această privință”[28].

[28] Christine Chaillot, Alexander Belopopsky (ed.), „The Veneration of Icons in the Oriental Orthodox Churches”, *Towards Unity. The theological Dialogue between the Orthodox Church and the Oriental Orthodox Churches*, Geneva, 1998, p. 96.

Rugăciune pentru sfințirea icoanelor și imaginilor (traducere realizată după S. Brock[29])

Rugăciune de sfințire (*titluri și subtitluri de P. Krüger*)

1. Icoanele și imaginile sunt însemnate cu ulei sfințit care nu conține mir și nici nu a fost pus într-un recipient ce a adăpostit mir. Când sunt sfințite (icoanele și imaginile), ar trebui așezate pe Sfântul Altar (lit. *Masa Vieții*).

2. Icoanele și imaginile nu sunt niciodată însemnate cu mir.

3. Sfințirea icoanelor și imaginilor este săvârșită doar de episcop; când dorește să le consacre, se îmbracă cu mantia, Epitrahilul și crucea, își ia mitra, crucea în mâna dreaptă și toiagul în cea stângă.

4. Dacă episcopul dorește, poate îngădui unuia dintre preoți să săvârșească sfințirea icoanelor; pentru aceasta, preotul își ia crucea și mantia, iar dacă este horepiscop, mitra.

Rugăciunea de sfințire

Episcopul: *Slavă Tatălui și Fiului și Sfântului Duh.*

Poporul: *Și asupra noastră, păcătoși nevolnici, milă și îndurare.*

1. **Episcopul**: *Hristoase, Dumnezeule, învrednicește-ne, ca din suflet curat și sfânt și cu trup neîntinat de păcat, să o lăudăm pe preabinecuvântata Maica Ta, pe preacurata Fecioara Maria, ca prin rugăciunile ei ce sunt întotdeauna primite și solirile ascultate, să primești slujba noastră și să ne binecuvintezi pe noi și aceste icoane și chipuri, care au fost zugrăvite în numele Tău (sau în cel al Maicii Domnului, sau al sfinților) ca astfel să Îți aducem mulțumiri Ție, și Tatălui, și Duhului Sfânt.*

2. **Refrenul** „Miluiește-ne pe noi" (Ps. 50), la cântarea „Preacurată Maică". *Carul pe care Iezechiel l-a zărit, te zugrăvea pe tine, o Sfântă Fecioară, fie ca rugăciunile tale să ne fie zid (de apărare, pavăză). Binecuvântată ești tu, Marie, căci profeții te-au înfățișat în simboluri, tipuri și parabole; fie ca rugăciunea ta să fie zid pentru noi. Moise te-a întrezărit în rug, în nori și în norul întunecat, în vasul cu mană și în chivot; fie ca rugăciunile tale să ne fie zid [Aleppo mai adaugă: Solomon te-a numit grădină împrejmuită, căci din tine a strălucit Ziditorul Edenului; cu rugăciunile tale miluiește-ne. Iezechiel te-a chemat ușă încuiată, prin care Domnul a intrat*

[29] „Prayer to Consecrate/Sanctify Icons and Depictions", *The Harp* 8-9 (1995-1996), p. 86-94 (based on *Syrian Catholic Pontifical* edited by Tappouni, Sharfet, 1950 cu adaosuri *ms. Aleppo* Diyarbaker 1906).

fără a o deschide; cu rugăciunile tale, miluiește-ne pe noi]. Stăpâne Iisuse Hristoase, pentru rugăciunea celei ce Te-a purtat, depărtează de la noi năpastele mâniei Tale; ai milă de noi, o, Doamne. Slavă Tatălui, Cel ce ne-a zidit prin îndurarea Sa, închinare Fiului, Care ne-a mântuit prin crucea Sa, și cântări de laudă Sfântului Duh.

3. **Proomion**. *Puterii negrăite, Tainei neînțelese, nepătrunsului Ascuns, Acelui Fiu care este asemenea Tatălui, Lui, care S-a pogorât și S-a sălășluit în Fecioara Maria și a mântuit neamul omenesc [Aleppo ms: și niciodată nu S-a despărțit de sânul Tatălui], Ție ne rugăm, Doamne Dumnezeule, pentru rugăciunile celei ce Te-a purtat și ale tuturor sfinților, cercetează pământul cu îndurările harului Tău și iartă, prin îndurarea Ta, răutatea locuitorilor lui; dă pace tuturor credincioșilor adormiți în nădejdea Ta, acum, la vremea sfințirii icoanelor, și la toate sărbătorile și totdeauna.*

4. **Sedra**. *Te rugăm pe tine, Maică plină de binecuvântări, fiică a Cerescului Împărat, izvor al apei de viață dătătoare, sălaș al Unuia Născut din Tatăl, cale ce duce la Eden, loc de întâlnire a toată binefacerea, comoară a tuturor binecuvântărilor, roua de pe lâna lui Ghedeon, vasul cel nou al lui Elisei, picătura de ploaie a lui Anania și a tovarășilor săi, neprihănită născătoare de viață, stea ce alungă întunericul, torță ce luminează lumea, cea care face să lumineze Soarele dreptății, mlădiță a celei mai frumoase flori, epistolă bine pecetluită, rădăcină ce a dăruit leacul vieții, piatră șlefuită care a zdrobit șarpele, degetul cu care s-a scris cartea eliberării, praștie ce l-a nimicit pe Goliat, munte înalt al străjerului profet, sfeșnic pentru mințile Apostolilor, diademă a sfinților martiri, binecuvântată Maică, te rugăm să Îl înduplеci pe Unul-Născut să ne învrednicească pe noi și pe toți fiii Sfintei Biserici de acea minunată și slăvită petrecere de nuntă la care străjerii și îngerii se desfată, heruvimii și serafimii strigă „Sfânt", făpturile dumnezeiești Îl preamăresc, la care proorocii și apostolii participă, martirii și mărturisitorii Îl împresoară, pe care preoții și propovăduitorii Evangheliei îl slăvesc strigând, la care asceții, sfinții, învățătorii și exegeții cântă, unde cei buni și binecuvântați se sprijină, la care cei sârguincioși și curajoși se veselesc, bătrânii și cei simpli se bucură, nazireii și postitorii se desfată, femeile și bărbații feciorelnici prăznuiesc, sfinții cântă „Sfânt", credincioșii adormiți află odihnă, unde Tatăl este prezent, Fiul slujește și Sfântul Duh se preumblă. La care toți putem să fim împreună, într-un singur glas, zicând: Vrednic ești Tu să fii slăvit, Cel ce dai viață, acum și pururea și în vecii vecilor.*

5. **Qala**, la cântul **Quqaya**. *O tânără din casa lui David, al cărei nume era Maria, a devenit căruța care L-a purtat pe Mântuitorul lumii; eu o socot mai slăvită decât carul pe care l-a văzut Iezechiel, acela avea fețe și roți ce*

cuvântau, dar Maria are gură ce înalță laude Ție, o Doamne. Aliluia. Fie ca rugăciunea ei să ne ajute. Pictorii s-au adunat să o zugrăvească pe Maria, dar vopselele lor nu erau potrivite și nu au reușit să o reprezinte; au înfățișat-o ca o fecioară, dar au aflat-o cu prunc; au descris-o ca femeie căsătorită, dar fecioria ei era neștirbită; au pictat-o ca soție a unui bărbat, dar acesta nu a cunoscut-o. O Zugravule, care cu adevărat ai zugrăvit-o pe Maria, ai milă și îndurare față de noi, și rugăciunea ei să ne ajute.

6. **Slavă**. *Moise, Iosua, împreună cu David, Natan și Samuel, Ilie și Elisei, împreună cu Gad și Ioil, Sofonie și Naum, Agheu și Zaharia, Osea și Amos, Miheia și Ieremia, Iona și Maleahi și Avdie, împreună cu Daniel și Avacum, Isaia slăvitul și marele Iezechiel, aliluia, fie ca rugăciunile lor să ne ajute. Din veșnicie, Simon, mai marele Apostolilor și Andrei, fratele său, Iacob cel Drept, fiul lui Zevedeu și Ioan, fratele său, Filip și Toma împreună cu Matei, Iacob, Alfeu și Simon Zilotul, Levi cel numit Tadeu și cu ei Bartolomeu și Matia, care a întregit numărul, în locul lui Iuda, aliluia, fie ca rugăciunea lor să ne ajute.*

Biserica te cheamă binecuvântat, sfinte (N.), căci ție ți s-a împărtășit binecuvântarea dăruită de Domnul; binecuvântat ești tu care ai fugit de lumea trecătoare, binecuvântat ești tu care ai dorit dragostea lui Hristos; binecuvântat ești tu care auzi glasul Lui spunându-ți: Vino, intră și moștenește Împărăția și viața cea netrecătoare, aliluia; fie ca rugăciunea ta să ne ajute.

7. **Rugăciunea tămâierii**. *Primește, o, Doamne, după mila Ta, cădelnița robilor Tăi, bineplăcută fiindu-Ți tămâia preoților; găsește-Ți odihnă în slujba celor ce Te slăvesc și preamăresc amintirea celei care Te-a purtat în pântece și pe cea a sfinților Tăi; dăruiește odihnă credincioșilor adormiți cu nădejdea în Tine, Părinte, Fiule și Duhule Sfinte, acum și pururea.*

8. **Episcopul** adaugă: *Ție, Doamne, îți aduc făpturile de sus închinare după putere, cele cerești îți înalță cântări de laudă în sălașurile lor, martirii cu cununile lor, mărturisitorii cu vitejiile lor, pomii cu fructele lor, ierburile cu parfumul lor – care acum sunt oferite de mulțimea preoților spre desfătarea măreției Tale și spre iertarea turmei Tale. Întinde, Doamne, dreapta milei Tale și binecuvintează, sfințește aceste icoane în numele Tău cel sfânt, și curățește inimile noastre cu isopul îndurării Tale; împodobește sufletele noastre cu mulțimea darurilor Tale, iartă-ne păcatele prin harul Tău și păzește viețile noastre cu grija ta, pentru rugăciunile celei ce Te-a purtat în pântece și ale sfinților Tăi, o, Fiule, Hristoase, nădejdea celor vii și a celor adormiți, acum...*

9. Rostesc **Zummara:** *Prin David, Sfântul Duh a psalmodiat cuvinte de laudă și mântuire în cortul celor drepți.*

10. Se citește **lectura** de la profetul Iezechiel 10, 1-9 (Aleppo plasează această citire după Daniel).

11. Episcopul începe **psalmul 150** și clerul recită după el. *Lăudați pe Domnul în templul Său, lăudați-L pe El întru tăria puterii Lui. O, Unule Sfinte, O Dumnezeule, Care ai făcut ca Shekina să se pogoare peste această icoană și să se sfințească.*

Lăudați-l pe El după mulțimea slavei Lui.

Cel Preaînalt S-a pogorât pe muntele Sinai și Și-a întins brațul asupra lui Moise, Moise asupra lui Aaron și astfel a ajuns la Ioan.

Lăudați-l pe El în glas de trâmbiță ; lăudați-l pe El în psaltire și în alăută.

Fie ca Sfântul Duh, Care l-a sfințit pe Samuel încă din pântece, să se sălășluiască și asupra acestei icoane ca să se sfințească.

Lăudați-L pe El în timpane și în horă; lăudați-L pe El în strune și organe.

Fie ca Duhul, Care a vorbit prin profeți și S-a așezat deasupra Apostolilor, să vină și să se sălășluiască și asupra acestor icoane și să le sfințească.

Lăudați-L pe El în chimvale bine răsunătoare ; lăudați-L pe El în chimvale de strigare; toată suflarea să laude pe Domnul!

Fie ca Duhul Sfânt Care S-a pogorât asupra Apostolilor în camera de sus, să vină și să locuiască și să se așeze peste această icoană ca să se sfințească.

Slavă…și în vecii vecilor. Slavă Sfântului Părinte, Care a trimis pe Fiul Său cel Sfânt, și înălțării Sfântului Duh, ca Unul ce dăruiește sfințenie sfinților.

12. **Episcopul** se roagă, ridicându-și glasul: *Doamne, Dumnezeule a toată creația, nevăzute și văzute, făcător al făpturilor cerești și pământești și al celor de dedesubt, Care ai umplut pământul cu bisericile Tale ca tip al întâilor născuți ce sunt înscriși în Biserica cerească și îți slujesc Ție și Unuia Născut Fiului Tău și Preasfântului Duh; învrednicește-ne ca slăvita și preaputernica Ta dreaptă să umbrească această icoană, să o binecuvintezi și să o sfințească spre preaslăvirea Preacinstitului Tău nume pentru ca toți cei ce Te cheamă cu credință adevărată și cer de la ea cu inimă curată, să primească împlinirea cererilor cele spre bine și să îți aducă făgăduințe, cele dintâi roade și prinoase, și să dobândească vindecare și mântuirea sufletelor lor.*

Așa, Doamne, Te rugăm cu stăruință, împlinește cuvântul gurii noastre, desăvârșește făgăduința Duhului cel preasfânt, ca astfel cuvântul Evangheliei să se sălășluiască, să vină și să împlinească fiecare lucrare și cuvânt ce se va petrece în numele acestei icoane, prin harul, mila și iubirea Unuia-Născut Fiului Tău, Domnul și Mântuitorul Domnului nostru Iisus Hristos, împreună cu Care Ți se cuvine laudă, cinste și putere, și cu Duhul Sfânt, acum și pururea și în vecii vecilor.

Poporul: *Amin*.

Diaconul: *Doamne miluiește*.

13. **Episcopul** se roagă, îngenunchind: *Cel Unul Sfinte al sfinților, Care este sfințit de puterile cele fără de trup și a Cărui voință a fost de a fi sfințit și de buzele făpturilor pământești, sfințește-ne cu sfințenia ce pogoară de la Tine, desăvârșește-ne cu sfintele Tale Taine și fă-ne vase alese spre slujirea Ta, ca astfel să Te lăudăm cu guri înțelepte și cu limbi grăitoare de lucruri dumnezeiești.*

Își înalță glasul: *Te rugăm, Părinte al milelor și Dumnezeule a toate, trimite peste noi harul Sfântului Duh și desăvârșește această slujire; întinde dreapta Ta ca să locuiască peste această icoane și să o sfințească, ca să devină rai pentru sufletele rătăcite, izvor de izbăvire din toate lucrurile aducătoare de durere, ajutor al celor ce sunt ispitiți de ispite grele, pavăză pentru casele dreptcredincioșilor ce caută scăpare în numele Tău cel sfânt, aducându-Ți rugăciuni și slujbe în cinstea dumnezeirii Tale și a Unuia-Născut Fiului Tău și Preasfântului, Bunului și de viață făcătorului Duh, de o ființă cu Tine, acum...*

Poporul : *Amin.*

Episcopul continuă: *Doamne, Dumnezeul nostru, pentru rugăciunile Maicii Tale, Purtătoare de Dumnezeu, Maria (sau a lui Mar N, sfânt sau martir), în al cărei nume acest chip a fost zugrăvit, binecuvintează această icoană și pe noi, căci sfânt ești împreună cu Părintele Tău și Duhul Tău cel Sfânt, acum și pururea și în vecii vecilor.*

Poporul: *Amin.*

II. Ungerea

Episcopul unge icoana cu untdelemnul sfințit care nu conține mir și care nu a fost pus într-un recipient care să fi avut un astfel de conținut, și rostește cu glas mare: *Această imagine pusă înaintea noastră este însemnată, imprimată și pecetluită.*

Diaconul: *Binecuvintează, stăpâne*

Episcopul continuă: *În numele Tatălui, amin; și al Fiului, amin; și al Sfântului Duh Cel viu, spre viață veșnică.*

Nu trebuie să însemneze icoana cu mir.

Diaconul: *Doamne miluiește*

14. **Episcopul** se roagă îngenunchind, în timp ce clerul cântă „Doamne miluiește": *Îți aducem mulțumiri, Dumnezeul sfintelor puteri, mai întâi pentru harul ce L-ai revărsat peste Sfinții Apostoli și peste Părinții noștri cei drepți și nu l-ai luat și nu l-ai ascuns de noi păcătoșii, ci, binevoitor și milostiv fiind, ni l-ai dat și nouă tuturor și ne-ai îngăduit, deși nevrednici, să cerem măreției Tale, și ceea ce cerem să primim – ca astfel numele Tău preaslăvit să fie cinstit în tot locul, împreună cu Cel al Unuia-Născut Fiului Tău și al Duhului Sfânt, acum și pururea și în vecii vecilor.*

Își înalță glasul: *O, Dumnezeule Sfinte, Care te odihnești întru Sfinții Tăi și pe aceștia îi desăvârșești, Ție ți se cuvin laudele profeților, lauda Apostolilor, cununa martirilor, bucuria mărturisitorilor, nădejdea celor care Ți-au bineplăcut din veci; dăruiește-ne să prăznuim duhovnicește pomenirea sfinților Tăi, să îi iubim pe cei pe care Tu i-ai iubit și să-i imităm pe cei ce și-au supus trupurile la tot felul de chinuri pentru numele Tău; ajută-ne să le urmăm râvna pentru o viață sfântă și spre toată virtutea. Așa, Doamne, care slăvești pe cei ce Te slăvesc, primește-i ca trimiși și păzitori ai sufletelor noastre și dăruiește-ne să avem parte și moștenire împreună cu ei, că Tu ești Dumnezeu milostiv și îndurător care iubești neamul omenesc și Ție se cuvine slava, cinstea, puterea, acum și pururea și în vecii vecilor.*

III. Cinstirea publică

15. După aceea, se merge cu icoana în procesiune, în jurul bisericii, urmând obiceiului procesiunilor de la sărbători. Și dacă icoana este a Domnului nostru Iisus Hristos, ei cântă pe melodia „Minții sunt iubire": *Cu ce îți vom răsplăti, Doamne Iisuse, pentru ceea ce ai făcut pentru noi, ce limbă este pricepută a povesti milele Tale față de noi; că Tu ești viața noastră, izvorul laudei noastre; Tu ești bucuria noastră și sursa bunăstării; Tu ești fericirea noastră.*

16. Și dacă icoana este a binecuvântatei Maici a lui Dumnezeu, se rostește rugăciunea pe glasul al optulea, pe melodia: „Am venit în casa ta": *Maria s-a făcut Maica Ta, Doamne, și Te-a născut în chip feciorelnic, negrăit; nu i-ai stricat pecetea feciorei sale, Tu ești Împăratul împăraților; în pântecele trupesc al Fecioarei măreția Ta s-a sălășluit, Fiule al Celui Preaînalt, Cuvinte nematerialnic, Cel ce Te-ai înălțat și ne-ai făcut fii ai Părintelui Tău ceresc, pentru ca neamul nostru să nu rămână în întunericul greșelii. Tu ești, Doamne, Cel care o preamărești pe cea care Te-a purtat.*

17. Și dacă icoana este a una a sfinților bărbați sau femei, se rostește rugăciunea pe glasul al optulea, cu melodia: „Am venit în casa ta": *Tu ești precum un măslin aducând roade din izvorul botezului, o, sfinte (N), căci din tine izvorăsc bogății duhovnicești tuturor ce caută scăpare la tine în credința ortodoxă; roagă-te Domnului pentru ca noi, cei care te-am cinstit, să fim izbăviți de tot răul și să-I cântăm laude Celui pe Care tu L-ai urmat; fie ca mila să se coboare asupra noastră și a întregii lumi prin rugăciunile tale.*

(Aleppo: își înalță glasul și pecetluiește imaginea cu trei semne ale sfintei cruci, cu degetul mare, fără mir și fără ulei: *Hristoase, Dumnezeul nostru, pentru rugăciunile Sfinților Tăi Apostoli și ale Maicii Tale, purtătoare de Dumnezeu, Maria, și a sfântului (N) în al cărui nume această icoană a fost făcută și zugrăvită, binecuvintează-o și sfințește-o, căci binecuvântat ești, împreună cu Tatăl și cu Duhul Sfânt, viu și sfânt, acum…*).

Episcopul ridică de trei ori mâna dreaptă deasupra icoanei și, orientându-se spre apus, ia cornul de ungere cu ulei sfințit și însemnează icoana cu trei semne ale crucii, fără mir, și rostește cu glas înalt: *Această imagine pusă înaintea noastră este însemnată și pecetluită…*



Fig. 1 – ***Mardin Gospel Lectionary, the Church of the Forty Martyrs/ formerly at Dayr Al-Za'faran*****, 13th century**



Fig. 2 – ***Wadi Natrun Monastery of the Syrians in Egypt*****, 13th century**

Învățătura despre sfintele icoane în disputele din secolele al XVI-lea – al XVII-lea

Dr. Dacian But-Căpușan

Anul 2017 proclamat de Sf. Sinod al Bisericii Ortodoxe Române an omagial al sfintelor icoane înseamnă și marcarea a 500 de ani de la izbucnirea Reformei protestante.

Această mișcare complexă şi cu substanţiale implicaţii aduce cu sine reînvierea unor erezii din primele opt secole ale Bisericii, în condițiile în care Protestantismul recunoaște primele patru Sinoade ecumenice: arianism (unitarianism), nestorianism, monofizism, iconoclasm care a încheiat seria marilor erezii.

Fiecare dintre ele ataca un aspect sau altul al iconomiei divine, adică al mântuirii câştigate prin Întruparea lui Dumnezeu. Or, iconoclasmul nu mai lua ca ţintă un aspect anumit, ci iconomia mântuirii în ansamblu[1].

Iconoclasmul bizantin a fost interpretat el însuși ca reformă social-politică şi economică, culturală, religioasă și o mişcare antimonahală.

După 787, sau 843 iconoclasmul este prezent la albigenzii din Franța medievală, la iudaizanţii din Rusia secolului al XV-lea.

O ţintă a tuturor reformatorilor a fost obiceiul venerării icoanelor în Biserica romano-catolică, precum și pervertirea imaginii.

Arta religioasă occidentală mai ales a Renaşterii (sau a barocului de mai târziu), nu se deosebeşte cu nimic de arta profană, autonomă,

[1] Leonid Uspensky, *Teologia icoanei în Biserica Ortodoxă*. trad. de Teodor Bakonsky, Ed. Anastasia, București, 1994, p. 120.

creată după imaginația artistului, fiind despiritualizată, desacralizată, folosind modele umane dominată de „pofta trupului şi pofta ochilor şi trufia vieţii” (I In 2, 15-17). Senzualismul predomină în tablourile religioase, sacrul a fost substituit cu așa numitul estetic, în contrast cu sobrietatea, chiar severitatea icoanelor bizantine, care înfățișează umanitatea restaurată, creată din nou, întărită prin har în urma jertfei și Învierii, chipul omului făcut părtaș dumnezeieștii firi, nu pe cel stricăcios.

Personajele și scenele sfinte sunt înfățișate în Apus, printr-o viziune pur pământească, lipsite aproape total de spiritualitate. Sfinții sunt plini de viață trupească, musculoși, au obrajii grași[2].

Prereformatorul Girolamo Savonarola face o critică vehementă acestei arte apusene, impropriu spus iconografică: „figurile pe care voi puneți să fie zugrăvite în bisericile voastre sunt chipurile zeilor voștri... chipurile femeilor voastre de stradă lăsați să fie zugrăvite drept sfinți în biserici. Cu aceasta voi coborâți divinul în țărână, aduceți toate deșertăciunile în casa Celui veșnic. Voi credeți că fecioara Maria mergea îmbrăcată cum o pictați voi ? eu vă spun că ea purta îmbrăcămintea celor săraci, iar voi o zugrăviți ca pe o femeie de stradă[3].

Dezamăgirea față de naturalismul imaginilor și statuilor din bisericile catolice este exprimată de Sf. Simeon al Tesalonicului: „aceștia (latinii) produc adesea imagini sfinte în diferite maniere și contrar tradiției. În loc de a picta veșminte și păr, ei împodobesc chipurile cu veșminte și păr, care nu sunt imaginea unui păr sau veșmânt, ci părul sau veșmântul obișnuit al unui om al zilelor noastre și astfel nu obțin o imagine și un simbol al prototipului. În acest fel ei produc și împodobesc imaginile într-un fel necuviincios, cu adevărat străin sfintelor icoane[4].

Grigorie Melissenos, duhovnicul împăratului, care făcea parte din delegația bizantină la Conciliul de Ferarra Florența constată: „Când intru într-o biserică latină, nu pot să mă rog nici unui sfânt dintre cei

[2] Eugen Trubețkoi, *Die religiöse Weltanschauung del altrussischen Ikonenmalerei*, Padeborn, 1927, p. 73.

[3] Richard Muther, *Geschichte der Malerei II*, G. J. Göschen’sche Verlagshandlung, Leipzig, 1899, p. 7.

[4] Sf. Simeon al Tesalonicului, *Contra haereses* în P. G., tom 155, col. 112.

pictați aici, pentru că nu-i recunosc. Deși îl recunosc pe Hristos, nu pot să mă rog Lui, pentru că nu recunosc modul în care a fost pictat[5].

Motivul ostilității, în epoca Reformei era și faptul că etalarea unei splendori coloristice, deseori opulente a poleirilor, picturilor şi sculpturilor imagistice nu se făcea pentru a exprima slava lui Dumnezeu, ci pentru a flutura bogăţia donatorului.

Trebuie să vedem, de asemenea, interesul material care era adesea în spatele venerării imaginilor de cult. Pelerinajele la aşa numitele icoane făcătoare de minuni erau asociate cu iertarea păcatelor, iar astfel locurile în care se aflau atrăgeau un mare număr de pelerini.

Văzând un idol în icoană sau statuie, reformatorii doreau să purifice Biserica de aceste manifestări idolatre. Ei nu înțelegeau temeiul dogmatic al icoanelor. Refuzul cinstirii sau venerării sfintelor icoane apar, din punct de vedere ortodox, ca o negare indirectă a Tainei Întrupării lui Hristos… și o incapacitate de a accepta lucrarea divină a harului sfințitor prin materie…[6]. Respingerea icoane înseamnă un refuz al mărturiei vizuale şi sensibile a Întrupării. Astăzi, „mai ales în secţiunea «liberală» a protestantismului, numeroşi sunt cei care socotesc neimportant pentru existenţa propovăduirii creştine dacă Hristos a fost sau nu Dumnezeu, sau dacă Învierea Lui a constituit sau nu un fapt istoric"[7].

Luther dezlănţuie o mişcare iconoclastă în mai multe oraşe. La Wittenberg statuile din biserică au fost distruse. La Erfurt şi-n alte părţi au fost jefuite mănăstiri. Erau cete de oameni care prădau sistematic

---

[5] Silvestru Syropulos, vera historia unionis non verae.../The Memoirs of Sylester Syropulos (1438-1439) www.syropulos.co.uk/translation.htm. Icoana nu e o copie sau fotografie naturalistă a simplei realități terestre, ci ea este o viziune a prezenței tainice a Împărăției lui Dumnezeu inaugurate de întruparea lui Hristos și comunicată prin Pogorârea Sfântului Duh în umanitatea care-L primește în mod liber (+ Daniel, *Învățătura ortodoxă despre sfintele icoane,* Ed. Basilica, București, 2017, p. 13).

[6] + Daniel, *Învățătura ortodoxă despre sfintele icoane*, p. 25. Iconoclaştii, cad în greşeala maniheilor, care susţin că materia este rea; „Huleşti materia şi o numeşti netrebnică? Şi maniheii au aceeaşi concepţie. Dumnezeiasca Scriptură însă o proclamă bună...Eu aşadar mărturisesc că materia este făptura lui Dumnezeu şi că este bună, tu însă dacă o numeşti rea mărturiseşti prin aceasta sau că nu este de la Dumnezeu, sau faci pe Dumnezeu autorul celor rele" (Sfântul Ioan Damaschin, *Cultul sfintelor icoane (Cele trei tratate contra iconoclaştilor),* trad. de pr. Dumitru Fecioru, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1998, p. 106).

[7] L. Uspensky, *Teologia icoanei*, p. 214.

mănăstiri şi biserici[8]. Mai târziu însă, el admite, apoi chiar recomandă, imaginea ca ilustrație, văzând în imagine doar o ilustrare a faptelor: „este bine că există imagini biblice, ca nepricepuții în ale cititului să cunoască Biblia și nimeni să nu poată să spună că Dumnezeu nu poate fi descoperit[9].

Teologul Andreas Bodenstein von Karlstadt (1480-1541) a adoptat o poziţie radicală, scrierea sa: *Despre părăsirea icoanelor*, dând impuls iconoclasmului. După ce autorităţile municipale ale oraşului Wittenberg au instaurat un „Ordin al oraşului Wittenberg", datat 24 ianuarie 1522, cerând îndepărtarea picturilor din biserici, cu numai trei zile mai târziu Karlstadt a emis un document privind „îndepărtarea picturilor". În el se plângea că, în decurs de trei zile, lucrările de artă încă nu fuseseră strămutate. Aceasta a dus la prima revoltă iconoclastă la începutul lui februarie 1522, în biserica orăşenească din Wittenberg, unde „idolii pictaţi" au fost daţi jos de Karlstadt şi adepţii săi. Luther a reacţionat cu o atitudine ceva mai moderată asupra lucrărilor artistice, mai importantă decât strămutarea lor era să se dezvolte o nouă relaţie cu ele bazată pe doctrine noi. Actele nelegiuite nu au fost pomenite.

În luteranism se poate vorbi despre un iconoclasm moderat, care nu înseamnă cinstire, ci acceptare a rolului pedagogic sau decorativ.

Revolta iconoclastă din Wittenberg a fost urmată de multe atacuri similare asupra lucrărilor artistice în alte locuri, notabilă fiind cea din Zürich în septembrie 1523. Acolo reformatorul Leo Jud (1482-1542) a propovăduit strămutarea idolilor, după care zugrăvelile de altar, crucifixele şi statuile sfinţilor au fost sfărâmate. Cu toate că Zwingli era de acord cu mutarea icoanelor, el a vorbit împotriva uzului oricărui fel de forţă. El a recomandat acoperirea sculpturilor în biserici şi închiderea aripilor altarelor, cum se făcea oricum în Postul Paştelui. Zwingli a mai declarat că picturile nu ar trebui să fie subiect de batjocură. În conformitate cu aceste principii, el a cerut ca iconoclaştii să fie pedepsiţi. Mai târziu, Zwingli a tolerat reprezentările artistice, atâta timp cât nu erau venerate, ci luate ca narative[10].

---

[8] Georges Blond, *Furioşii Domnului. Catolici şi protestanţi: patru veacuri de fanatism*, trad. de Iulia Giroveanu, Sanda Mihăescu-Boroianu, Ed. Politică, Bucureşti, 1976, p. 102.

[9] Erwin Fahlbuch, *Taschenlexikon Religion und Theologie* I, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1971, p. 278.

[10] http://www.voxdeibaptist.org/Iconoclasmul_si_reforma.htm

Un nou val iconoclast, mult mai radical, iese la suprafaţă odată cu venirea lui Jean Calvin, el nu face decât să repete argumentele clasice ale iconoclasmului creştin: *Să nu îți faci chip cioplit*. „Gloria lui Dumnezeu este coruptă printr-o falsitate neleguită atunci când i se ataşează o formă oarecare...El împiedică cerbicia noastră în încercarea de a-L reprezenta printr-un chip vizibil oarecare...fiecare statuie pe care omul o înalţă sau fiecare imagine pe care o pictează ca reprezentare a lui Dumnezeu, Îi displace pur şi simplu lui Dumenzeu ca un lucru care Îi necinsteşte maiestatea"[11]. Calvin redeschide dosarul întocmit mai înainte de către Lactanţiu, Eusebiu de Cezareea, sinodul de la Elvira etc. Calvin susţine că imaginile nu educă, nu învaţă despre Dumnezeu. Dumnezeu nu poate fi învăţat decât prin el însuşi, adică prin Cuvântul lui. Iar dacă el nu este explicat celor fără ştiinţă de carte, aceasta este doar o dovadă a trândăviei pastorilor[12].

„Când am meditat asupra scopului bisericilor, mi s-a părut într-un fel sau altul nedemn pentru sfinţenia lor ca să adopte alte imagini decât cele vii şi simbolice pe care Domnul le-a consacrat prin Cuvântul Său. Mă refer la Botez şi la Cina Domnului"[13]. Faptul că Euharistia ar fi singura imagine demnă, este o afirmaţie pur iconoclastă, însă respinsă de credinţa comună potrivit căreia sfintele daruri nu sunt imaginea, ci însăşi realitatea lui Dumnezeu. Aşadar Calvin atribuie un statut de imagine Euharistiei, întrucât nu avea o credinţă atât de condiţionată în

[11] Jean Calvin, *Institutio christianae religionis, Învăţătura religiei creştine*, vol. 1, trad. de Elena Jorj şi Daniel Tomuleţ, Ed. Cartea Creştină, Oradea, 2003, p. 200-201. „Ei au aşezat în locul lui Dumnezeu nişte monstruozităţi de felul acesta. Picturile sau statuile pe care le dedică sfinţilor - ce altceva sunt oare ele dect nişte dovezi ale unei pofte şi obscenităţi destrăbălate ?" (p. 207).

[12] Alain Besançon, *Imaginea interzisă istoria intelectuală a iconoclasmului de la Platon la Kandinsky*, trad. de Mona Antohi, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1996, p. 201. „Tot ceea ce oamenii învaţă despre Dumnezeu prin imagini este inutil şi în întregime fals...profeţii au condamnat în întregime ideea, luată ca axiomă de către papistaşi, că imaginile pot înlocui cărţile...cei ce deţin autoritatea în Biserică le-au transmis idolilor misiunea învăţării doar pentru că ei înşişi sunt muţi" (Jean Calvin, *Institutio christianae religionis*, p. 206-208). În acelaşi fel se exprimă şi Catehismul de la Heidelberg, cel mai important document al Bisericii reformate germane: „Ni se îngăduie oare să tolerăm chipurile în biserici ca ele să servească drept carte poporului neştiutor ? Nicdecum, deoarece nu putem fi mai înţelepţi decât Dumnezeu care nu vrea să-şi înveţe sfânta Biserică cu chipurile mute de idoli, ci cu predicarea Sfintei Sale Evanghelii" (*Heidelbergi Kate/ Catechismul heidelbergian*, trad. de Péter Miklós, Ed. CE Koinonia, Cluj-Napoca, 1992, p. 113, întrebarea 98).

[13] Jean Calvin, *Institutio christianae religionis*, p. 214-215.

prezenţa reală. El respinge cu dispreţ sinodul de la Niceea şi mătură dintr-o lovitură argumentele Sfântului Teodor Studitul spunând că „absurdităţile lor (episcopilor iconofili, n. n.) sunt atât de dezgustătoare încât îmi este ruşine chiar să le şi menţionez... au abrogat întreg adevărul fie prin tratarea atât de copilăroasă a Scripturii, fie prin sfârtecarea ei cu atâta împietate şi nebunie”[14].

Calvin, interzice imaginea, dar nu și arta, „pentru că sculptura şi pictura sunt darurile lui Dumnezeu, eu caut să dau fiecăruia o utilizare curată şi legitimă, ca nu cumva acele lucruri pe care Domnul ni le-a dat spre gloria Lui şi spre binele nostru să fie nu doar pervertite, printr-o utilizare greşită şi deformată, ci şi folosite spre pieirea noastră”[15].

Sfârşitul secolului al XVI-lea a fost într-adevăr marcat de un imens fenomen de distrugere a artei religioase, pentru a doua oară în lumea creştinismului şi în numele acestuia. S-au distrus o mare parte a sculpturilor medievale şi aproape toate picturile.,

Constantin al V-lea considera Euharistia drept singurul chip valabil al lui Hristos: „singura icoană posibilă stabilită de însuși Hristos este Euharistia care este prezența mistică a Întrupării”[16].

În vreme ce apărătorii icoanelor recunoșteau revelația lui Dumnezeu prin mediul creaturii, nu considerau creatura închisă cu totul în ea însăși și orice încercare de reprezentare a lui Dumnezeu prin ea, idol, iar în desfășurarea revelației recunoșteau o creștere de la simbol la întruparea lui Dumnezeu și la icoana, corespunzătoare ei, iconomahii nu recunoșteau în fond nici o revelație a lui Dumnezeu prin creatură, deci nici o revelație în Hristos, și reduceau de aceea atât simbolul cât și icoana la idol. Ei recunoșteau doar o revelație prin cuvânt, asemănându-se cu protestanții de mai târziu[17].

În comunitățile creștine unde a fost respins cultul sfintelor icoane a fost pusă în discuție și prezența reală a lui Hristos în Euharistie… creștinism secularizat și reducționist, în care limbajul conceptual-raționalist, sau individualist-moralist a elimiant încetul cu încetul limbajul simbolic-vizual și mistagogic sacramental al Bisericii care mărturisește plenar Taina întrupării lui Hristos[18].

---

[14] Jean Calvin, *Institutio christianae religionis*, p. 216.

[15] Jean Calvin, *Institutio christianae religionis*, p. 212-213.

[16] Sendler Egon, *Icoana, imaginea nevăzutului. Elemente de Teologie, estetică și tehnică,* trad. de Ioana Caragiu, Florin Caragiu și Ilie Doinița Teodosia, Ed. Sofia, București, 2005, p. 30.

[17] Pr. D. Stăniloae, „Simbolul ca anticipare și temei al posibilității icoanei”, în *Studii Teologice*, IX, nr. 7-8, 1957, p. 430.

[18] + Daniel, *Învățătura ortodoxă despre sfintele icoane*, p. 25.

„Euharistia nu este imagine, este realitatea însăşi. În ciuda unei asemănări formale, o icoană este întotdeauna altceva decât prototipul său. Euharistia nu poate fi icoana lui Hristos pentru că ea este însuşi Hristos. Relaţia de asemănare dintre Hristos şi icoana Sa este persoana, iar nu substanţa. Fiind consubstanţială dumnezeirii, Euharistia se sustrage elementelor constitutive şi caracteristice unei imagini iconice: asemănarea formală şi diferenţa de substanţă dintre ea şi prototipul său”[19].

Persoana lui Hristos întrupat Cuvântul și Chipul (icoana) lui Dumnezeu sunt identice. De aceea, Sfinții Apostoli Îl mărturisesc pe Hristos ca fiind nu numai Cuvântul lui Dumnezeu (cf. Ioan 1,1-14), ci și Chipul sau icoana lui Dumnezeu Cel nevăzut (cf. Col 1,15)[20]. Sfinţii Apostoli „au propovăduit ceea ce au auzit şi au văzut, de aceea în mesajul pe care creştinismul îl dă lumii, alături de cuvântul auzit şi înţeles stă şi imaginea, chipul Celui care rostea adevărul şi din care iradia puterea tămăduitoare”[21].

Mântuitorul Însuși spune: „Fericiţi sunt ochii voştri că văd şi urechile voastre că aud. Căci adevărat grăiesc vouă că mulţi prooroci şi drepţi au dorit să vadă cele ce priviţi voi, şi n-au văzut, şi să audă cele ce auziţi voi, şi n-au auzit” (Mt 13, 16-17), „Ceea ce am văzut şi am auzit, vă vestim şi vouă, ca şi voi să aveţi părtăşie cu noi”(I In 1,3).

Același conținut al credinței există în scrierile sfinte și icoane. Şi Sf. Scriptură şi icoanele mărturisesc Întruparea Mântuitorului. Alături de cuvânt, icoana este un mijloc de revelare a divinităţii şi de comunicare cu divinitatea. Icoana este o punte între credincios şi ceea ce crede el, locul sacru de întâlnire cu Dumnezeirea, arătându-i că obiectul credinţei sale, nu este o ficţiune ci o realitate. „Există nu numai o completare reciprocă între credinţă şi icoană, ci şi o cauzalitate reciprocă: credinţa zugrăveşte mai întâi în mintea credinciosului chipul celor crezute şi

[19] Dumitru A. Vanca, „Pedagogie vizuală: Sfânta Liturghie” în *Altarul Reîntregirii*, XXI, nr. 3/2016, p. 389-390 Sf. Nichifor Mărturisitorul afirma: „Icoana este o asemănare a prototipului...sau o imitare şi un reflex al prototipului, dar prin natura ei ea se deosebeşte de prototip. Icoana se aseamnănă cu prototipul datorită perfecţiunii artei imitative, dar se deosebeşte de prototip prin natură. Iar dacă nu s-ar deosebi cu nimic de prototipul ei, atunci, nu ar mai fi o icoană, ci chiar prototipul” (*Antirreticus III adversus Constantinum Copronymum* în P. G., tom 100, col. 277 A, Paris, 1865).

[20] + Daniel, *Învățătura ortodoxă despre sfintele icoane*, p. 8-9.

[21] Michel Quenot, *Icoana fereastră spre absolut*, trad. de pr. Vasile Răducă, Ed. Enciclopedică, Bucureşti, 1993, p. 5-6.

apoi în materie, iar chipul celor crezute susţine credinţa, pe când înlăturarea legăturii între credinţă şi chip duce la nimicirea credinţei. Omul fiind o fiinţă spiritual-trupească, nu poate trăi pe un plan de pure abstracţiuni"[22]. Cuvântul şi imaginea se sprijină reciproc. Icoana trebuie deci să corespundă textelor sacre, care sunt absolut explicite: nu este vorba despre o imagine poetică şi nci de vreo alegorie, ci de o realitate concretă.

După cum Simbolul de credință (sau Crezul ortodox) este o mărturisire verbală a tainei întrupării lui Hristos… tot așa icoana lui Hristos este o mărturisire vizibilă… care se adresează ochilor și are același conținut ca și credința mărturisită verbal. De aceea, icoana nu poate fi redusă la un simplu obiect artistic, decorativ…Prin icoana ortodoxă sunt mărturisite deodată dumnezeirea și umanitatea lui Hristos, deoarece icoana reprezintă fața umană a Celui ce există veșnic[23]. Creștinismul este religia chipurilor personale, a persoanelor în comuniune, nu doar religia cărților sfinte[24], spunea Olivier Clément.

Sfântul Vasile cel Mare atribuie picturii o forţă de convingere mai mare decât cea a cuvintelor sale. După ce a pronunţat o cuvântare în memoria marelui martir Sfântul Varlaam, în ziua sărbatoririi acestuia, Sfântul încheie spunând că nu mai vrea să-l umilească pe marele martir prin cuvintele proprii, aşa că lasă locul unui limbaj mai înalt: „Înălţaţi-mi acum, o, pictori vestiţi ai marilor isprăvi ale luptătorilor şi împodobiţi cu culorile artei voastre pe cel încununat, descris atât de întunecat de mine! Să plec învins de icoana pe care o veţi face faptelor vitejeşti ale mucenicului!... Să văd zugrăvită de voi mai bine lupta mâinii cu focul! Să văd zugrăvit pe icoana voastră mai strălucitor pe luptător! Să plângă şi acum demonii, loviţi de faptele vitejeşti zugrăvite de voi ale mucenicului! Să li se arate iarăşi lor mâna arsă şi victorioasă! Să fie zugrăvit pe icoană şi Hristos întâi-stătătorul luptelor"[25].

---

[22] Părintele Dumitru Stăniloae, *O teologie a icoanei*, Ed. Fundației Anastasia, București, 2005, p. 160.

[23] +Daniel, *Învățătura ortodoxă despre sfintele icoane*, p. 12.

[24] +Daniel, *Învățătura ortodoxă despre sfintele icoane*, p. 73.

[25] Sfântul Vasile cel Mare, *Omilia a XVII-a* în *Scrieri*, partea I, trad. de pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1986, p. 523 (în P. G., tom 31, col. 489 A-C).

Prin icoană, conţinutul Sfintei Scripturi nu este transmis sub forma unei doctrine teoretice, ci în chip liturgic, adică într-un mod viu, care se adresează tuturor facultăţilor umane. Prin ea, adevărul cuprins în Scriptură este transmis în lumina întregii experienţe spirituale a Bisericii. „Icoana are în Biserică acelaşi rol ca şi Scriptura, întrunind aceeași semnificație liturgică, dogmatică şi educativă... Unitatea dintre imaginea liturgică şi cuvântul liturgic are o importanţă capitală, dat fiind că aceste două moduri de expresie se controlează reciproc: ele trăiesc aceeaşi existenţă şi au, în cult, o acţiune ziditoare comună. Renunţarea la unul dintre aceste moduri de expresie antrenează decăderea celuilalt. Este ceea ce s-a petrecut cu iconoclaştii din secolele VIII-IX: renunţarea la imaginea sacră s-a soldat cu o completă decadenţă a vieţii liturgice şi, implicit, a vieţii spirituale”[26].

Icoana „exercită o funcţie dublă în viaţa comunităţii creştine: ea slujeşte atît ca mediu al Revelaţiei, cât şi ca un mijloc al transmiterii harului mântuitor. În ea Cuvântul lui Dumnezeu este exprimat prin formă, culoare şi lumină”[27].

Contemplarea icoanelor ajuta pe om să „intre mai adânc în misterul vieţii divine, totodată rămânând pe deplin angajat în lupta lumii noastre caracterizată prin ură şi frică”[28].

Conciliul de la Trident a contestat toate opiniile protestante şi a apărat constant imaginea. Conciliul a hotărât că nu este admisă nici o imagine purtătoare a unei doctrine false, nu este admisă nici o superstiţie şi să li se explice oamenilor simpli ceea ce reprezintă icoana cu adevărat: „Urmând obiceiul Bisericii Ortodoxe Catolice și Apostolice primit de la începuturile religiei creștine în conformitate de asemena cu Sf. Părinți și hotărârile Sinoadelor Ecumenice trebuie condamnați toți acei care susțin că nu trebuie să cinstim și să venerăm moaștele sfinților... mai mult trebuie să avem și să păstrăm, mai cu seamă în biserici, icoanele lui Iisus Hristos, ale fecioarei Maica Domnului și ale celorlalți sfinți și să li se aducă cinstea și venerația ce li se cuvine, să nu

[26] L. Uspensky, *Teologia icoanei*, p. 94.

[27] Pr. John Breck, *Puterea Cuvântului în Biserica dreptmăritoare*, trad. de Monica E. Herghelegiu, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1999, p. 229.

[28] Henry J. Nouwen, *Behold the Beauty of the Lord*, Ave Maria Press, Notre Dame, Indiana, 1987, p. 20.

se creadă că în ele sălășluiește vreo divinitate sau vreo virtute pentru care trebuie să li se aducă acest cult, ci pentru că onoarea care li se aduce se referă la originalele pe care le reprezintă... prin intermediul icoanelor pe care le sărutăm și înainte a cărora ne plecăm capul și ne prosternăm, noi adorăm pe Iisus Hristos și venerăm pe sfinții pe care îi reprezintă așa cum a fost stabilit și pronunțat prin hotărârile Sinoadelor Ecumenice și îndeosebi a Sinodul II de la Niceea, împotriva acelora care atacau icoanele[29].

Expunerile despre cultul sfintelor icoane ale Mărturisirilor de credință ortodoxă din secolele al XVI-lea – al XVII-lea sunt dezvoltări ale învățăturilor Sf. Părinți din secolele al VIII-lea – al IX-lea, făcând distincție între idol și icoană, arătând posibilitatea reprezentării lui Dumnezeu și a sfinților în forme văzute.

Teologii protestanţi „când au intrat direct în contact cu Ortodoxia, au apreciat vechea ei tradiţie liturgică şi punctele comune... dar au cotat unele din aceste tradiţii (cinstirea sfinţilor şi a moaştelor, cultul icoanelor şi altele) drept superstiţii, scriind împotriva lor"[30].

Patriarhul ecumenic Ieremia II, în Răspunsul al III-lea către teologii luterani din Tübingen vorbeşte doar despre cinstirea icoanelor sfinților: „Considerați că invocarea sfinților, a icoanelor lor și a moaștelor lor sfinte este inutilă. Voi respingeți venerarea, luând ca pretext sursa evreiască... Unele dintre acestea, chiar și Roma veche, le păstrează și le acceptă împreună cu noi. De unde ați crezut mai bine decât Roma veche și nouă? Într-adevăr, ați părăsit interpretările adevăraților teologi și le-ați considerat preferabile pe cele proprii? Din izvorul tradiției evreiești, învățăm din istorie că disprețul față de sfintele icoane și relicve sacre a avut originea la evrei... Într-adevăr, noi invocăm pe toți sfinții, nu ca salvatori și răscumpărători, Doamne ferește, căci numai Unul este Mântuitorul și Răscumpărătorul, Hristosul; dar noi, care suntem păcătoși și în mijlocul relelor, îi ținem ca intermediari care au terminat călătoria vieții într-o manieră sfântă și satisfăcătoare și au plecat la Dumnezeu și care intervin din belșug pentru noi. Fiindcă venerând sfintele lor icoane și moaștele lor, care aduc mii de vindecări

---

[29] M. Labbé André, *Cours alphabetique et méthodique de Droit Canon* în Encyclopédie Théologique t. X, Paris, 1862, pp. 191-192.

[30] Pr. Nicolae Chifăr, *Istoria creştinismului*, vol. IV, Ed. Trinitas, Iaşi, 2005, p. 130.

celor care se apropie, în credință, adunăm beneficii extraordinare și suntem iluminați în suflet și în trup”[31].

„Fiindcă un obicei vechi s-a ţinut în toată Biserica lui Hristos şi anume ca să se împodobească dumnezeieştile biserici cu icoane sfinte, cum se vede şi în istoriile bisericeşti, precum şi în scrierile Sf. Părinţi, dar şi în Sf. Scriptură insuflată de Dumnezeu. *În răspunsul 11 al lui Mitrofan Kritopulos către teologul anglican Thomas Goad* se spune: Biserica Sobornicească şi Apostolească ţinând acest obicei până astăzi, înalţă sfinte icoane în toate bisericile, adică ale Cuvântului lui Dumnezeu întrupat, ale Preasfintei şi Pururea-fecioarei Maicii Lui şi ale tuturor sfinţilor... cinstirea înseamnă a ne închina lor prin relație nu adoraţie, înţelegând prin cuvântul închinare (proskynein) a săruta cu buzele[32].

În *Mărturisirea* lui Mitrofan putem citi: „Se crede că Biserica a luat din Sfânta Scriptură practica aceea de a face sfinte icoane. Căci aici se vede clar cum Dumnezeu porunceşte lui Moise să facă Heruvimi, adică icoane ale Heruvimilor...Dar nimeni nu s-a gândit vreodată să facă o icoană a fiinţei dumnezeieşti, fără formă sau chip. Căci nu e permis a reprezenta (în-chipui) într-o icoană circumscrisă pe Dumnezeu cel necircumscris”[33]... „Biserica a făcut icoanele (chipurile) acestora, dar nu sculptate, nici tăiate în piatră, ci numai pictate...Sfintelor icoane le acordăm o cinstire care se cuvine, nu de adorare sau de servire, departe de aceasta, căci acestea se cuvin lui Dumnezeu, ci o cinstire de legătură şi de dragoste, referind-o totuşi pe aceasta la prototipurile lor”[34].

---

[31] http://orthodoxinfo.com/ecumenism/jeremiah.aspx

[32] *Cele 18 răspunsuri ale lui Mitrofan Kritopulos către teologul anglican Thomas Goad (Londra, 1623)*, (traducere din engleză) în Ioan Ică sr., „Răspunsurile lui Mitrofan Kritopoulos către teologul anglican Thomas Goad. Primul contact teologic oficial între Ortodoxie şi Anglicanism”, în *Studia Universitatis Babes Bolyai*, seria Theologia Orthodoxa 1999, nr. 1-2, p. 36-37. Despre sfintele icoane din biserici (11).

[33] *Mărturisirea Bisericii Soborniceşti şi Apostolice de Răsărit* Cap. XV Despre sfintele icoane, la Diac. Ioan I. Ică, „Mărturisirea de credință a lui Mitrofan Kritopulos. Însemnătatea ei istorică, dogmatică şi ecumenistă” în *Mitropolia Ardealului*, nr. 3-4/1973, p. 457. La fel se va exprima Leonid Uspenski: „Icoana nu este o imagine a naturii divine; ea este imaginea unei Persoane divine întrupate, care transmite trăsăturile Fiului lui Dumnezeu venit în trup, devenit vizibil şi, prin urmare, reprezentabil cu mijloace omeneşti” (*Teologia icoanei*, p. 84).

[34] *Mărturisirea Bisericii Soborniceşti*, p. 458. Trebuie menționat aici că în Apus, a apărut o dificultate „datorită traducerii defectuoase a Actelor Sinodului al VII-lea ecumenic și răstălmăcirii sensului cuvintelor. Carol cel Mare a primit de la papa Adrian actele respective traduse în latină, dar în care, din păcate, nu se făcuse nici o deosebire între

Iconomahii credeau că susținătorii icoanelor, prin faptul că se închină lor, admit o oarecare redare a realității necircumscrise a lui Hristos, sau că Îl socotesc pe Hristos în totalitatea Lui circumscris, deci posibil de redat în mod viu în icoană. Deci atribuiau icoanelor o concepție magică, idolatră[35].

Mărturisirea pseudo-lucariană afirmă: „nu respingem pictura, care este o artă nobilă, ci încuviinţăm aceluia care voieşte să aibă icoanele lui Hristos şi ale sfinţilor: însă adoraţia şi cultul acelora, ca fiind oprite de Spiritul Sfânt în Sfânta Scriptură, le respingem, ca să nu ne pomenim că adorăm culori şi artă şi plăsmuiri, în locul Creatorului şi făcătorului. Şi pe cela care cugetă altfel îl socotim nenorocit, ca având grozav întunerec în suflet şi inima înpietrită"[36].

Mărturisirea lui Dositei al Ierusalimului, răspunde: „Ne închinăm şi cinstim (căci închinarea înaintea icoanelor e o cinstire, nu o adorare latreutică, chiar dacă roiul ereticilor numeşte în mod sofistic cinstirea, adorare latreutică)...iar dacă unii zic că noi cinstim sfinţii şi icoanele sfinţilor...suntem idolatri, socotim că este un lucru prost şi fără temei. Căci noi dăm cult de adoraţiune (λατρευομεν) numai singurului Dumnezeu în Treime şi nimănui altuia...iar în ce priveşte adoraţiunea icoanelor, ea este relativă, cinstirea dată lor referindu-se la prototip. Căci cel ce se închină icoanei, se închină prin icoană prototipului şi mărirea nu se împarte nici se desface de loc (ολως) între icoană şi cel înfăţişat pe icoană (εικονιζομενυο)"[37].

λατρεια, ας latreia (cult, adorație, slujbă adusă unei divinități) și προσκψνισις, εως proskynisis (prosternare, venerare), ambii termeni fiind traduși prin veneratio - corepondentul latin al lui proskynisis a fost considerat a fi adoratio, iar nu veneratio, cum ar fi fost corect. În urma acestei confuzii, teologii franci au fost însărcinați cu alcătuirea unei scrieri polemice, cunoscută sub numele de *Libri Carolini*, în care s-au pronunțat atât împotriva pseudosinodului din 754, cât și a Sinoului ecumenic din 787. Oricum, Apusul, prin reprezentantul său imperial, Carol cel mare, fusese dintru început ostil hotărârilor sinodale sau pseudosinodale bizantine - atât celor iconodule, cât și celor iconoclaste. În faimoasele *Libri Carolini* imaginile erau îngăduite indicate a exista în biserici ca *ornamentum* și ca Biblie pentru neștiutorii de carte, dar era interzisă venerarea lor" (Mihaela Palade, *Iconoclasmul în actualitate de la „moartea lui Dumnezeu" la moartea artei*, Ed. Sophia, București, 2005, p. 26).

[35] Părintele D. Stăniloae, *O teologie a icoanei*, p. 143.

[36] *Mărturisirea pseudolucariană,* răspuns la întrebarea IV, trad. de Vasile Loichiţă, în *Candela* LIII-LIV, 1942/1943, p. 213.

[37] *Mărturisirea lui Dositei*, răspuns la întrebarea IV, trad. de Vasile Loichiță, în *Candela* LIII-LIV, 1942/1943, p. 214.

Recunoaștem aici formula Sf. Teodor Studitul, preluată de la Sf. Vasile cel Mare: „Cinstirea icoanei urcă la prototip. Închinarea amândurora este una...Dar față de prototip este ființială, iar față de icoană este relativă”[38]. Cinstire relațională, relativă σχετικη προσκυνησις. Icoana este semnul realității transcendente ale lui Dumnezeu, cea mai presus de natură, nu identifică planul naturii cu planul divin, ci le deosebeşte cu desăvârşire Inchinarea adusă icoanei „trece” la prototipul zugrăvit în ea. Aceasta nu e „trecere” de la idolul văzut la o forță vie a naturii tot văzută, ci o trecere din planul văzut în cel nevăzut, din planul naturii și al lumii create în cel mai presus de natură[39].

> „Porunca: *Nu-ţi vei face ţie idol sau asemănare* o considerăm la fel cu: *Nu te închina* (venera) *dumnezeilor străini* sau să nu idolatrizezi. Astfel şi obiceiul predominant în biserică, din timpul apostolilor de (a se închina) a venera relativ (σχετικως) sfintele icoane şi adorarea (λατρεια) singurului Dumnezeu pot fi împăcate una cu alta (pot fi păstrate) şi Dumnezeu n-ar apărea în contradicţie cu Sine”[40].

Interdicţia din Legea Veche (Ex 20, 4; Deut 5, 8) a avut un caracter vremelnic şi trebuie înţeleasă „doar ca purificarea unei aşteptări, o profeţie despre venirea icoanei prin Hristos”[41]. Ea viza închinarea la idoli, icoana nefiind idol. Dumnezeu Se arată poporului Său numai prin sunete adică prin cuvinte[42], în Vechiul Testament nu Se revelase pe deplin, iar Cuvântul divin nu Se întrupase. Era acceptată, poruncită de Dumnezeu, *reprezentarea îngerilor* (Ex 25, 1, 17-72; Num 24, 8-9). Realitatea de dinaintea venirii Mântuitorului s-a schimbat radical Întruparea cel mai important eveniment de care a avut parte umanitatea. Așadar nu este contradicţie ci, dimpotrivă, împlinire.

---

[38] Sf. Teodor Studitul, *Epistola II CLVII secretarului Diogene* în P. G., tom 99, col. 1259-1532 A, Paris, 1903. „Cinstea dată chipului trece asupra prototipului” (Sf. Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh* XVIII în *Scrieri*, partea a III-a, trad. de pr. Constantin Corniţescu şi pr. Teodor Bodogae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1988, p. 60 (în P. G., tom 32, col. 149)).

[39] Pr. D. Stăniloae, „Idolul ca chip al naturii divinizate și icoana ca fereastră spre transcendența dumnezeiască”, în *Ortodoxia*, nr. 1/1982, p. 17.

[40] *Mărturisirea lui Dositei*, p. 215.

[41] Paul Evdokimov, *Arta icoanei - o teologie a frumuseţii*, trad. de Grigore Moga şi Petru Moga, Ed. Meridiane, București, 1992, p. 168.

[42] L. Uspensky, *Teologia icoanei…*, p. 21.

Argumentul cel mai puternic în favoarea înfăţişării Dumnezeirii în pictură este chiar întruparea lui Dumnezeu. „Dumnezeu S-a arătat în trup, S-a întrupat în Duhul, a fost văzut de îngeri, s-a propovăduit între neamuri, a fost crezut în lume, S-a înălţat întru slavă" (I Tim. 3, 16). „Şi Cuvântul trup s-a făcut şi S-a sălăşluit între noi şi am văzut slava Lui…" (In 1, 14).

Sfântul Ioan Damaschinul ne spune că însuşi Dumnezeu este cel dintâi făcător de icoane, atunci când a născut pe Fiul, care după Sfântul Apostol Pavel, este ,,icoana naturală a Tatălui". (Col I, 15). ,,Nu poţi face icoana Celui nevăzut, dar când vezi că Cel ce este nevăzut S-a făcut om pentru tine, atunci vei face icoana chipului Său omenesc...Cel ce există în chipul lui Dumnezeu, a luat chip de rob (Filip II, 6-7)..., a îmbrăcat chipul corpului,atunci zugrăveşte-L în icoană şi aşează-L spre contemplare (...), zugrăveşte coborarea Lui fără nume, naşterea din Fecioară, Botezul în Iordan, Schimbarea la faţă pe Muntele Taborului, Patimile, Mormântul cel Mântuitor, Înălţarea la cer"[43].

> „Biserica anatematizează şi supune excomunicării pe cei ce se închină în mod latreutic (λατρευτικωσ) icoanelor sau obiectează ortodocşilor idolatrie, fiindcă se închinau icoanelor"[44].

Icoanele sunt un mijloc de întărire a vieţii religioase creştine, un stimulent pentru creşterea virtuţilor, căci vederea lor îndeamnă la fapte bune. afirmă această idee: „cinstim pe sfinţi şi sfintele icoane şi le zugrăvim pe acestea pentru înfrumuseţarea bisericilor şi ca să fie ca şi (nişte) cărţi celor neînvăţaţi şi spre imitarea (urmarea) virtuţilor sfinţilor şi amintire şi sporirea dragostei şi pentrtu ca să ţină trează grija de a-l căuta totdeauna pe Domnul ca Stăpân şi Tată, iar pe sfinţi ca a servi ai aceluia şi ajutori şi mijlocitori ai noştri"[45].

Sf. Ierarh Petru Movilă reliefează în Mărturisirea Ortodoxă: „Mare este deosebirea între idoli și icoane, pentru că idolii sunt plăsmuiri și născociri ale oamenilor, cum spune Apostolul: *Știm că nici un idol nu este în lume*, icoana este însă reprezentarea unui element adevărat, care

[43] Sfântul Ioan Damaschinul, *Cultul sfintelor icoane (Cele trei tratate contra iconoclaştilor),* trad. de D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1998, p. 21.

[44] *Mărturisirea lui Dositei*, p. 215.

[45] *Mărturisirea lui Dositei*, p. 216, Din sinodiconul ortodoxiei.

a avut existența în lume, precum imaginea Mântuitorului nostru și a Sf. Fecioare Maria și a tuturor sfinților. În afară de aceasta, etnicii cinsteau idolii, ca pe Dumnezeu, le aduceau sacrificii, socotind ca Nabucodonosor, că aurul și argintul sunt zei... slăvirea icoanelor sfinţilor în Biserica Ortodoxocatolică nu calcă această poruncă, fiindcă nu este aceeaşi pe care o aducem lui Dumnezeu și nu se face pentru meşteşugul zugravilor, ci pentru chipurile sfinților, pe care le reprezintă... cât timp cinstim icoanele nu suntem călcători ai poruncii Decalogului, ci mai degrabă îl vestim pe Dumnezeu, Cel minunat între sfinții Lui... creștinii însă nu slăvesc icoanele închinându-se la ele, ca pe dumnezei și nici nu se îndepărtează de cultul adevăratului Dumnezeu, ci ei roagă pe sfinţi, în icoana lor, prin cultul închinăciunii, ca pe nişte prieteni ai lui Dumnezeu, să mijlocească pentru ei la Dumnezeu[46]. Idolul prezent în toate religiile panteiste este reprezentarea confecţionată de către om a forţelor imanente ale naturii. Lumea, în religile păgâne, panteiste, păstrează niște atribute misterioase, forțele naturii sunt îmbrăcate cu niște atribute divine, sacre. Așadar religiile panteiste prezintă pe idoli ca chipuri ale diferitelor părți sau forțe ale naturii, îmbrăcate cu niște atribute divine[47].

Icoana nu reprezintă un chip cioplit, nu este idol care n-are existenţă reală, ci ea este reprezentarea unei persoane sfinte care există în realitate, „Dacă icoana reprezintă un dumnezeu fals, un dumnezeu inexistent, atunci ea este un idol. Când însă este vorba de icoana lui Hristos, a Maicii Domnului sau a unui sfânt, ea este demnă de cinstire, pentru că demn de cinstire este cel reprezentat în icoană"[48].

Învățătura ortodoxă despre sfintele icoane menține echilibrul, evitând panteismul și magia, dar și dualismul și separația între Dumnezeu și lume care a cucerit Protestantismul. Răsăritul creştin a împăcat transcendența lui Dumnezeu cu comunicarea Lui prin cele văzute.

---

[46] Sfântul Ierarh Petru Movilă, *Mărturisirea ortodoxă a credinţei universale şi apostolice a Bisericii Orientale*, p. III, într 55-56, trad. de Traian Diaconescu, Ed. Doxologia, Iaşi, 2012, p. 243-247.

[47] Pr. D. Stăniloae, *Idolul ca chip al naturii divinizate...*, p. 13-17.

[48] Pr. Nicolae Chifăr, „Icoana - teologie în culori și expresie a realității Întrupării lui Hristos", în *Teologie și viață*, nr. 10-12, 1995, p. 110.

Refuzând icoana și păstrând doar cuvântul, lumea protestantă a pierdut Tradiția alterând Revelația.

Biserica lipsită de icoane, lipsită de fața lui Hristos și de fețele sfinților Lui, este mai săracă în lucrarea sa de actualizare a mântuirii obiective, nu-și mai atinge în întregime scopul de a reprezenta, aici pe pământ, realizarea cu anticipație a atotunității ce va caracteriza deplin Împărăția cerurilor[49].

În zilele noastre poate fi sesizată o sete de imagine creștină autentică și un interes special pe care îl stârnește icoana bizantină în mediile catolice și protestante, dar aceasta nu poate fi înțeleasă în toată plinătatea ei, decât intrând cu adevărat în spiritualitatea Bisericii Ortodoxe, leagănul și păstrătoarea icoanei.

---

[49] Pr. Ștefan Buchiu, „Dimeniunea apofatică a icoanei ortodoxe" în vol. *Învățătura despre Sfintele Icoane reflectată în teologia ortodoxă românească I*, Ed. Basilica, București, 2017, p. 465.

Probleme controversate în teologia icoanei

Pr. Lect. dr. **Dinu Grigore Moș**

Asist. dr. **Paul Siladi**

Introducere

Acest studiu este rezultatul încă nefinalizat al unui dialog dintre mine și Paul Siladi pe tema controverselor din teologia icoanei, iar intenția acestei prezentări nu este atât de a oferi soluții și răspunsuri definitive, cât de a extinde acest dialog și a medita împreună asupra problemelor semnalate. Dialogul și cercetarea noastră au pornit de la faptul că icoana este una din temele teologice care suscita astăzi o mulțime de întrebări, provocări, dezbateri de ordin dogmatic, spiritual, iconografic etc. Care sunt acestea?

1. În primul rând, care sunt elementele iconicității? Ce anume face ca o reprezentare cu subiect religios să fie icoană? Ce deosebește icoana de tabloul religios? Care este importanța sau „ponderea" caracteristicilor ipostatice de ordin istoric, care fac recognoscibil chipul unui sfânt în icoana sa? Sunt sau nu necesare și constitutive icoanei mesajul ei teologic și elementele care indică sfințenia persoanei reprezentate? Răspunsul la aceste întrebări fundamentale constituie baza pentru a oferi un posibil răspuns la alte întrebări concrete, unele cu consecințe practice deloc lipsite de importanță.

2. Reprezentarea lui Hristos african, cu piele de culoare neagră sau cel cu fizionomie asiatică sau Hristos cu ochi albaștri poate fi icoană sau nu?

3. Pot fi icoane imaginile fotocopiate ale unor icoane autentice? Dar cele imprimate în cărți, pe coperte, pliante, broșuri etc? Legat de

această problemă se ridică o altă întrebare care până în epoca contemporană ar fi sunat cu totul absurd, este necesară existența unui iconar pentru o icoană anume? Adică o icoană se face, se creează de către un iconar? Sau are un statut identic copia xerox a unei icoane, eventual lipită apoi pe lemn?

4. Sunt icoane reprezentările religioase pe sticlă din spațiul românesc?

5. O fotografie a unui sfânt contemporan, cum ar fi Sfântul Porfirie sau Sfântul Siluan Athonitul sau Sfântul Paisie Aghioritul poate fi icoană?

6. De ce multe dintre icoanele făcătoare de minuni nu sunt canonice?

7. Este necesară sfințirea icoanelor?

Elementele iconicității.

1. Asemănarea ipostatică dintre icoană și persoana iconizată constituie criteriul fundamental al iconicității pe care îl afirmă toți teoreticienii icoanei. O precizare terminologică: Am folosit, după Georgios Kordis, termenul de iconizare care este mai precis semantic decât cel de reprezentare, pentru că reprezentarea poate trimite semantic la faptul că persoana reprezentata nu este prezentă, la faptul că reprezentăm pe cineva absent.

Pentru a arătă raportul de asemănare dintre icoană și Prototipul ei, Sf. Părinți iconologi Ioan Damaschinul, Gherman al Constantinopolului, Theodor Studitul, Fotie al Constantinopolului și alții au folosit o diversitate mare de termeni. Termenul cel mai general a fost cel de relație (skesis), dar au fost folosiți și termeni mai concreți pentru a defini mai exact despre ce fel de relație este vorba:

- Relație tainică, indicând dimensiunea apofatică, imposibil de epuizat rațional, a acestui raport de asemănare
- Relație dinamică, intențională, adică icoana trimite la Persoana iconizată
- Relație de prezentificare, adică icoana face prezentă Persoana sfântului
- Relație de omonimie, în dublu sens: de identitate de nume pe de o parte, dar pe de altă parte în înțelesul filosofiei lui Aristotel care dă ca exemplu pentru relația de omonimie tocmai relația dintre imaginea pictată și model.

- Relație de analogie, adică o posibilă aplicare a viziunii platonice despre relația dintre paradigme / idei și copiile acestora.
- Relație tipică sau simbol, în sensul în care simbolul ține laolaltă imaginea (ca simbol) și persoana simbolizată.
- Relație de asemănare după formă, după înfățișare, adică după o sumă de caracteristici ipostatice, care identifică și distinge în același timp o anumită persoană de altele.
- Pecete, sigiliu, imprimare, amprentă ipostatică, termeni care au stat la baza înțelegerii icoanelor nefăcute de mână omenească (ex. ștergarul având imprimată fața lui Hristos trimis regelui Abgar al Edesei).
- Relație de interioritate, în sensul că icoana este în model și modelul în icoană, sau altfel spus că Persoana sfântului are în ea toate icoanele ei posibile.
- Identitate ipostatică, dar cu un sens mai degrabă de delimitare negativă, adică persoana reprezentată în icoană nu este alta decât persoana sfântului, sau altfel spus nu avem nici un alt termen mai apropiat și mai potrivit prin care să definim esența icoanei decât prototipul ei. Referitor la termenul de identitate ipostatică trebuie să menționăm că el spune prea mult, este prea tare de unul singur și poate duce la confuzia dintre icoană și prototip, de unde și multe din excesele iconodulilor care au favorizat cumva reacția iconoclastă. Este necesar să gândim antinomic, adică nu numai că avem o diferență de natură dintre icoană și persoana iconizată, dar și identitatea lor ipostatică trebuie afirmată solidar cu non-identitatea, ceea ce de fapt ne dă sintetic conceptul de asemănare.

Asemănarea dintre Persoana iconizată și icoană este cel mai important element al iconicității pentru faptul că el constituie criteriul recognoscibilității modelului în icoana sa. Este necesar deci să existe cel puțin un minim de caracteristici istorice, teologice, spirituale care să îl facă pe privitor să recunoască pe Iconizat în icoana Sa, chiar dacă vor fi prezente și caracteristici neasemănătoare, din diverse motive: neîndemânarea iconarului, influența prea mare a contextului cultural, îndepărtarea mai mică sau mai mare de tradiția iconografică a Bisericii sau pur și simplu imposibilitatea de a exprima anumite elemente prin limbajul artei.

2. Recognoscibilitatea Persoanei iconizate este întărită de cel de-al doilea element esențial al iconicității, numele sfântului scris pe icoană, scriere care are două funcții: arătarea intenției iconarului de a picta pe acest sfânt (și nu pe altul) și funcția de sfințire a icoanei.

Revenind la necesitatea recunoașterii în icoană a Persoanei iconizate în literatura de specialitate s-a vorbit în special despre două categorii de elemente:

- caracteristicile ipostatice distinctive care pornesc de la o bază istorică reală și care sunt selectate și precizate prin Tradiția Bisericii, o icoană fiind pictată după un model mai vechi mergând până la Prototipul istoric al ei văzut de contemporanii acestuia.
- aspecte de natură dogmatică și duhovnicească care să indice semnificația teologică a icoanei și elementele ce exprimă sfințenia Persoanelor reprezentate. Se pune întrebarea: Sunt date acestea din urmă implicit în asemănarea înfățișării Persoanei iconizate sau e necesar să fie adăugate de iconar, potrivit canonului Bisericii, prin elemente picturale specifice? Sau pur și simplu nu sunt necesare aceste elemente pentru iconicitatea icoanei, cum susține de pildă grecul Georgios Kordis în opoziție cu școala iconologică rusă? Punctul nostru de vedere se apropie de cel al școlii ruse, de poziția lui Uspenski, Florenski, Ozoline, Bobrinskoy, Evdokimov etc.

Care sunt aceste elemente care exprimă sfințenia? Aureola, frontalitatea dinamică, hieratismul viu, impasibilitatea și liniștea (dar nu imobilitate absolută, mortuară), armonia și simplitatea compoziției, înfățișarea curată și cu sfințită cuviință a chipurilor (după expresia lui Fotie), accentuarea caracterelor ipostatice distinctive și eliminarea celor lipsite de importanță, de semnificație teologică sau duhovnicească; orientarea icoanei către privitor (icoana ne privește înainte de a o privi noi pe ea, Trubeskoy, icoana este începutul vederii față către față, Loskky), este vorba de așa numita perspectivă inversă (Florensky), adică compoziția nu se desfășoară într-o profunzime iluzorie în spatele imaginii, ci se desfășoară în fața ei în direcția privitorului, pe care îl include și îl mișcă spre rugăciune.

Școala iconologică rusă consideră că atât elementele istorice, cât și cele teologice și duhovnicești sunt necesare pentru a avea o icoană

autentică, căci altfel nu putem distinge icoana de tabloul religios sau de o perspectivă pur naturalistă. Kordis distinge prea tranșant între înfățișare (redată prin acea sumă de caracteristici specifice) și modul ei de pictare, după el elementele de sfințenie ar fi mai degrabă redate de modul de pictare decât de caracteristicile ipostatice. Dar dacă ar fi așa cum spune Kordis, ar însemna, arată Uspenski, că Biserica ar propune prin icoane un mod de a-L vedea pe Hristos nu diferit de cel în care l-au văzut contemporanii Săi necredincioși care l-au răstignit. Unde ar fi atunci dimensiunea profetică și mărturisitoare a icoanei? În opinia noastră e mult prea reductiv punctul de vedere al iconologului și iconarului grec Georgios Kordis.

În plus, este semnificativ faptul că elementele teologice și duhovnicești le pot amplifica sau chiar modifica pe cele istorice dându-le un sens mai deplin eclesial, profetic și eshatologic, de pildă prezența Apostolului Pavel în icoana Înălțării sau a Cincizecimii cu toate că din punct de vedere strict istoric el încă nici nu fusese convertit, ba chiar prigonea pe creștini. Deci icoana trebuie să aibă o bază istorică reală, dar nu se reduce la facticitatea sa istorică. De aceea găsim modificări în icoană ale unor episoade biblice, dar aceste modificări nu sunt erori sau scăpări ale iconarului, ci o recitire a evenimentelor într-o hermeneutică care dezvăluie sensuri teologice și eshatologice.

Totuși, pe ce își justifică Kordis opinia sa reductivă? Pe poliformia iconizărilor lui Hristos din perioada pre-iconoclastă (avem mărturii ale existenței unor reprezentări diferite ale lui Hristos în funcție de spațiul cultural roman, grec, siriac, indian, african etc.), pe absența unor mărturii clare despre prezența elementelor de sfințenie în icoanele din această perioadă și pe faptul că nici deciziile Sinodului VII ecumenic, nici sfinții părinți iconologi nu le indică în mod neîndoielnic. În primul rând diversitatea iconizărilor pre-iconoclaste ale lui Hristos nu e un argument constrângător, de vreme ce după Sinodul VII ecumenic și după elaborarea teologiei icoanelor această poliformie a fost eliminată în spațiul bizantin, și a fost eliminată tocmai pentru că a constituit unul din argumentele importante ale iconoclaștilor. După biruința Ortodoxiei s-a impus așa numitul tip A a lui Hristos, cu părul lung, de culoare închisă, cu barbă scurtă, neagră, ochi mari, negri, obraji mai degrabă lați, culoarea pielii albă, și cu o expresie majestuoasă de

împărat. Având în vedere acest proces de definire și precizare a înfățișării iconice a lui Hristos de după perioada iconoclastă putem încerca să răspundem deja la unele întrebări puse la început: reprezentarea lui Hristos cu ochi albaștri sau cu piele neagră sau cu fizionomie asiatică se îndepărtează prea mult de elementele istorice ale canonului iconografic încât să le putem considera icoane autentice. Tot din acest punct de vedere, reprezentările iconice pe sticlă din spațiul românesc, incontestabil valoroase din punct de vedere artistic și religios, pot fi considerate la limită icoane dacă păstrăm drept criteriu al iconicității doar acele elemente minimale de recognoscibilitate pe care ele le păstrează. Și mai există un argument pentru această poziție. Referindu-se la procesul istoric și eclesial de dezvoltare și definire a teologiei icoanei, iconologii ruși din secolul XX au făcut următoarea observație: că Sinodul VII ecumenic și Sfinții iconofili din primele 9 secole au lămurit doar baza hristologică a icoanei, dar din secolul IX-XVI istoria Bisericii cunoaște o dezvoltare a pnevmatologiei, și implicit a bazei pnevmatologice a icoanei, care trebuie să devină vizibilă în modul cum sunt înfățișați sfinții îndumnezeiți. Icoanele trebuie să ne arate deci nu numai că Dumnezeu Cuvântul s-a întrupat, ci și scopul pentru care s-a întrupat: ca omul să devină dumnezeu după har. În acest sens, reprezentarea elementelor de sfințenie, de spiritualizare a materiei și transfigurare a trupurilor sunt necesare într-o icoană pentru ca această să își poată îndeplini în Biserică vocația profetică și mărturisitoare, sacramentală și spirituală.

3. Iconarul. Faptul că o icoană se face de către un iconar potrivit unei anumite rânduieli și tehnici artistice era ceva de la sine înțeles până la apariția tehnologiei moderne de fotocopiere. Pentru a răspunde la întrebarea dacă o copie xerox este icoană, putem aici doar avansa niște argumente de bun simț. Prezența harului Duhului Sfânt într-o icoană cred că ar trebui să fie rezultatul unei sinergii între lucrarea iconografului și cea a Duhului Sfânt, iar nu rezultatul unui act magic datorat simplei identități formale între o icoană și fotocopia acesteia. Există o participare a iconografului, a rugăciunii și evlaviei sale, a efortului său creator la facerea icoanei. În plus, iconograful este inspirat de Duhul Sfânt să picteze o icoană folosind tot ceea ce cultura epocii sale sa aduce mai bun și mai potrivit în materie de tehnică artistică.

Iconarul rămâne în Tradiție în mod creator, iar nu repetitiv, ține seama de orizontul spiritual și cultural al contemporanilor, de necesitățile lor, de exigențele lor, de putința lor de receptare, căci cum am arătat deja icoana este orientată esențial către privitor. De aceea, o simplă copie formal identică a unei icoane vechi nu este suficientă, nu este un act creator, divino-uman de deplină actualitate, pentru că orizontul așteptărilor și receptivității umane se îmbogățește sau sărăcește, se esențializează sau se diversifică, se schimbă de la o epocă la alta. Deci o fotocopie a unei icoane autentice nu este suficientă pentru a exprima deplin funcția profetică, paradigmatic creatoare și duhovnicească a icoanei. Din aceleași motive nu sunt icoane nici fotografiile sfinților contemporani recent canonizați, Sf. Siluan, Porfirie, Paisie etc. Fotografiei îi lipsește în mod fundamental intenționalitatea iconică. Fotografia mai degrabă reprezintă decât iconizează. Acestea păstrează într-un fel toate caracteristicile ipostatice, dar nu le face suficient de evidente pe cele mai distinctive, nu le scoate deplin la lumină din interioritatea sfântului, nu elimină ceea ce este lipsit de semnificație teologică și spirituală, nu exprimă caracteristicile sfințeniei, harul invizibil prezent în formele vizibile ale fețelor și trupurilor lor. Poate ar fi fost mai aproape de o icoană o ipotetică fotografie a acestor sfinți în stare de transfigurare în rugăciune, când sfințenia Duhului din ei ar fi fost vizibilă pentru ochii celor credincioși aflați prezumtiv în preajma lor. Dar ce ar fi putut până la urmă să surprindă aparatul de fotografiat? Nu sunt concludente în acest sens nici una din fotografiile sau filmările sfintei Lumini de la Sfântul Mormânt. Și nici nu sunt necesare și de căutat astfel de dovezi.

4. Suportul material al icoanei. Nu este un element esențial al iconicității. Nu există nimic ontologic și sfânt în însuși suportul icoanei. Totuși este o chestiune de evlavie și discernământ duhovnicesc a folosi ca suport ceva durabil, cum ar fi lemnul sau piatra în cazul frescei, pentru a păstra cât mai bine și cât mai îndelungat întipărirea înfățișării, iconizarea Persoanelor sfinte. Este necesar un suport material care să poată exprima vocația rugătoare și contemplativă a icoanei, în primul rând să implice o așezare spațială a acestora potrivită pentru a fi văzute, pentru a fi cinstite prin închinare și sărutare, iar nu rătăcirea lor prin buzunare, printre paginile unor cărți sau prin ungherele caselor.

Din acest punct de vedere, efectul multiplicării prin fotocopiere a icoanelor a ajuns să fie exact invers decât cel dorit. Duce la o devalorizare, la un fel de inflație a imaginii sfinte, la o pierdere a simțului sacrului, prin amestecarea și învecinarea continuă și extrem de comodă și superfluă cu elementele vieții profane. De aici se nasc o serie întreagă de probleme practice: care este statul iconic al reproducerilor imaginilor sacre în ziare, reviste, cărți, pliante? Sunt ele icoane in sensul tare al cuvântului sau nu? Dacă sunt, pentru că ar avea elementele iconicității, atunci li se acordă cinstea necesară atunci când ajung să fie regăsite în cele mai neașteptate locuri și nu întotdeauna locuri de cinste?

Există în acest sens un precedent în Biserica Ortodoxă Rusă. În secolul XVII patriarhul Ioachim „se pronunță pentru interzicerea definitivă atât a tipăririi imaginilor sfinte pe hârtie, cât și a vânzării și folosirii lor în biserici și în case ca icoane”. Motivul la momentul respectiv ținea de calitatea foarte proastă a acestor reproduceri, care erau în majoritatea lor importuri occidentale ce nu aveau nimic de-a face cu tradiția ortodoxă.

5. Sfințirea icoanei prin rânduieli și rugăciuni dedicate, este aceasta necesară?

Molitfelnicul aflat în uz în Biserica Ortodoxă Română propune trei rânduieli de sfințire a icoanelor Mântuitorului și ale Praznicelor împărătești, ale Preasfintei Născătoare de Dumnezeu și ale unuia sau ale mai multor sfinți. De asemenea există o rânduială de sfințire a crucii și a troiței celei noi.

Cel mai complet și convingător studiu pe tema sfințirii icoanei aparține teologului ortodox canadian Stephan Bigham, care pornește de la întrebarea dacă practica sfințirii icoanei este în acord cu tradiția sau împotriva ei. Aceasta în contextul în care sfințirea icoanei este considerat un act liturgic care fixează sfințenia unei reprezentări grafice, pe care o trece din registrul tabloului religios în cel al icoanei, indiferent de canonicitatea, corectitudinea sau calitatea ei.

Ideea cu privire la necesitatea sfințirii printr-o rugăciune sau un act liturgic a icoanei lipsește cu totul din documentele care ni s-au păstrat din primele secole creștine. Pentru prima dată apare în procesele verbale ale lucrărilor sinodului VII Ecumenic, atunci când iconoclaștii reproșează cinstitorilor icoanei tocmai faptul că nu există o rugăciune

de consacrare a icoanei, iar în lipsa acestei icoana rămâne cu totul profană și lipsitiă de sacralitate. Răspunsul sinodalilor este limpede. Icoana are același regim ca și forma crucii, iar asemănarea și scrierea numelui sunt suficiente pentru ca cinstea acordată icoanei să urce la prototip, conform afirmației istorice a Sfântului Vasile cel Mare.

Numele și înscrierea numelui sunt actele capitale de sfințire a icoanei. Textele patristice sunt unanime în acest sens. Sfântul cel Nou de exemplu, un martir din perioada iconoclastă spune limpede că obiectele din biserici, indiferent de suportul lor material „din cauza numelui sunt preschimbate în obiecte sfinte".

Reproșul cu privire la lipsa unei rugăciuni de sfințire a icoanei se regăsește contracarat și de patriarhul Nichifor al Constantinopolului, care insistă asupra faptului că sfințenia icoanei are drept sursă asemănarea cu prototipul și faptul că poartă numele acestuia.

Pentru prima dată în cărțile de slujbă apar rânduieli de sfințire a icoanei în Trebnikul lui Petru Movilă, în anul 1649. În spațiul grecesc o asemenea rânduială apare 80 de ani mai târziu, în 1730. În chestiunea sfințirii icoanelor intervine și Nicodim Aghioritul, care în acord cu patriarhul Dositei al Ierusalimului socotește slujba de sfințire o influență catolică și o inovație nejustificată.

În favoarea sfințirii icoanei se pronunță totuși unii teologi contemporani. Un spațiu amplu dedică temei sfințirii Serghei Bulgakov, în lucrarea Icoana și cinstirea sfintelor icoane. Este un text care tratează din perspectivă dogmatică icoana, iar acest lucru „are, în el însuși, ceva profetic", spune părintele Nikolai Ozoline în studiul introductiv la acest volum, dar, avertizează ceva mai încolo „în vastul ansamblu al scrierilior dogmatice ale părintelui Serghei, studiul asupra icoanei este, fără îndoială, unul dintre textele cele mai discutabile, unul dintre cele în care autorul se îndepărtează cel mai mult de consensul și de învățătura Bisericii" .

Pentru Serghei Bulgakov, Hristos este reprezentabil, „dar el nu poate fi reprezentat în chip absolut, nu poate fi epuizat". Reprezentarea grafică este însoțită în cazul icoanei de „înscrierea numelui, care este elementul esențial al reprezentării înseși" . Prin actul de denumire a icoanei, prin scrierea efectivă a numelui se realizează „unirea numelui cu chipul", iar icoane devine astfel „un chip numit cuvânt-chip, nume

chip” . „Denumirea este chiar fixarea chipului de realitate”. Cu alte cuvinte, prin scrierea numelui, un act la care se face constant referire în textele apărătorilor icoanei din secolele VII-IX, se stabilește o legătură între chip și prototip, între imagine și cel care este reprezentat în imagine. Pentru Bulgakov însă actul denumirii este o realitate omenească, ce nu are forță prin ea însăși, „numai Biserica, ea singură – prin puterea Duhului Sfânt – poate să numească icoana și aceasta este sfințirea icoanei. O icoană devine pe deplin icoană numai în actul sfințirii. Acesta din urmă, adică actul sfințirii, schițează un hotar de netrecut între un tablou religios și o icoană, oricât ar fi ea de modestă în această privință. Sfințirea este acțiunea tainică a Bisericii în timpul căreia «se sfințește icoana aceasta cu harul Duhului Sfânt», iar puterea acestei acțiuni, sau cuprinsul ei este actul punerii unui nume bisericesc, fapt care se cuprinde în actul sfințirii. Sfințirea este o identificare bisericească a chipului cu prototipul, care se săvârșește prin denumirea harică, activă a icoanei”. „Prezența denumirii icoanei este indispensabilă atât pentru desăvârșirea ei, cât și pentru putința sfințirii ei. O icoană care a primit un nume, dar care nu este sfințită încă, este ca un proiect de icoană. Și simpla denumire omenească nu poate înlocui sfințirea, adică denumirea bisericească, cum credeau unii chiar în epoca Sinodului al VII-lea Ecumenic, și mai gândesc și acum unii...” .

Teologia sfințirii icoanei pe care o schițează Bulgakov nu se naște din necunoașterea afirmațiilor părinților de la Sinodul al VII-lea ecumenic, ci reprezintă un divorț clar de anumite poziții ale lor, pe care le contestă din perspectiva sofiologică. Iar faptul că practica sfințirii icoanelor este neconformă cu tradiția veche o expediază foarte simplu ca pe o părere falsă, „urmarea unei alunecări pe terenul polemicii cu catolicii și nu are însemnătatea unei învățături de credință” .

În teologia românească poziția părintelui Dumitru Stăniloae este ambiguă. Într-un text din anul 1942, publicat în revista Gândirea, părintele Stăniloae se menține foarte aproape de viziunea lui Bulgakov, la care de altfel și face trimitere. Actul sfințirii icoanei este cel care stabilește o anumită legătură „între chipul lui Hristos și realitatea lui personală”, iar aceasta este mărturia categorică a Bisericii. „Minunile despre care crede Biserica și poporul că se săvârșesc prin anumite icoane sunt o confirmare a acestei legături”. „De altfel, credința Bisericii

Ortodoxe despre o anumită legătură între icoană și realitatea personală a Domnului se încadrează în concepția ortodoxă mai generală despre necesitatea și realitatea sfințirii unor obiecte sau părți din natură. Se sfințesc într-un anumit sens vasele de slujbă, iar în altul casele, curțile, vitele, holdele etc, deci tot ce se pune în slujba lui Dumnezeu, dar și tot ce întrebuințează omul. Prin aceasta se urmărește alungarea unor forțe rele din aceste obiecte sau părți ale naturii și îmbrăcarea lor în puterea divină". Mai târziu, însă, atunci când se ocupă de viziunea cu privire la icoane a Sfântului Teodor Studitul, părintele Stăniloae revine la poziția consacrată de Sinodul al VII-lea ecumenic, când îl citează pe Studit fără vreun comentariu suplimentar: „Multe din cele ce se sfințesc ale noastre nu primesc o sfântă rugăciune, fiind prin însuși numele lor pline de sfințenie și de har. De aceea le cinstim și le sărutăm ca vrednice de venerație. Astfel, însuși semnul crucii de viață făcătoare, fără o sfântă rugăciune, este vrednic de venerare și ne ajunge semnul lui ca să primim sfințirea; și prin închinarea ce i-o facem și prin însemnarea cu el pe frunte, nădăjduim că alungăm pe demoni. La fel și prin însemnarea numelui pe icoană suntem ridicați la cinstirea prototipului".

Așadar, sfințirea icoanei se face prin însemnarea, prin scrierea pe ea a numelui celui reprezentat. În lucrarea „Spiritualitate și comuniune în liturghia ortodoxă", părintele Stăniloae pare doar să vorbească despre o sfințire a icoanei printr-un act liturgic, atunci când zice: „icoana își capătă toată importanța pentru credincioși prin faptul că o dată cu sfințirea i se dă și numele, cum i se dă omului la Botez" . Paralela cu Botezul ne trimite la o o sfințire liturgică, dar părintele Stăniloae face aici o trimitere la un text al Sfântului Ioan Damaschin, care afirmă contrariul și care explică intenția teologului român: „Icoana este sfințită prin numele lui Dumnezeu și prin numele prietenilor lui Dumnezeu, și acesta este motivul pentru care primește harul lui Dumnezeu".

Să revenim acum la teologia pe care o regăsim în rugăciunile de sfințire a icoanelor. Structura generală a slujbei este aceea a slujbelor de sfințire a obiectelor de cult și implică stropirea cu apă sfințită, iar în tradiția grecească ungerea cu untdelemn sfințit. În cazul rugăciunilor propriu-zise există o dimensiune catehetică importantă. Rugăciunea de sfințire a icoanei Mântuitorului și a praznicelor împărătești sintetizează teologia icoanei asa cum a fost ea stabilită la sinodul VII ecumenic.

Rugăciunea se adresează lui Dumnezeu Tatăl și cere binecuvântarea și sfințirea icoanei prin stropirea cu apă sfințită. În acest context, al unei astfel de rugăciuni, Stephe Bigham se întreabă: „icoanele intră în categoria obiectelor de care ne folosim pentru cult sau, mai degrabă, aparțin unei categorii aparte, pentru că ele poartă, spre deosebire de obiectele de cult, asemănarea și numele lui Hristos sau al sfinților? (...) Cum se face că ceea ce era practica și înțelegerea Bisericii vreme de secole a fost abandonat, în locul lor adoptându-se chiar contrariul?"

Propunerea lui Stephen Bigham este aceea de alcătuire a unei slujbe de primire festivă a icoanei în biserică. Noi am propune mai degrabă o paralelă între sfințirea icoanei și canonizarea unui sfânt. Nici într-un caz și nici în celălalt nu slujba și nici rugăciunile bisericii nu sunt cele care conferă sfințenie, ci prin ele se recunoaște în mod oficial, public sfințenia care există prin participarea la Hristos în cazul sfinților și prin asemănarea cu El și identitatea de nume în cazul icoanelor.

6. O ultimă problemă controversată pe care o propunem mai mult ca o temă de reflecție este faptul că se poate constata că nu mereu icoanele canonice din punct de vedere teologic, tehnic sau artistic sunt făcătoare de minuni, ci, în numeroase cazuri avem de-a face cu icoane ce se abat de la canon, dar prin care se lucrează minunile. În acest caz însă se poate totuși constata că aceste icoane păstrează mereu un minimum de recognoscibilitate, ca într-un fel sau altul indica sfințenia prin mijloace specifice și îndeplinesc criteriul intenționalității iconice. În cazul icoanelor făcătoare de minuni, ca de altfel în cazul tuturor minunilor, elementul primordial este suveranitatea libertății Duhului, care nu poate fi nicidecum constrâns și care este mereu surprinzător, dar care este „provocat" de cele mai multe ori de credința celor care se roagă în fața icoanelor.

Antropologia studită în contextul misionar al iconologiei

Pr. Prof. dr. habil. Mihai Himcischi

Preliminarii

Omul a visat, încă de la începutul existenței sale, să-și facă chipul ființei sale deplin transparent față de orice urmă de materialitate, adică să fie ca Dumnezeu Sfânta Treime (Fac. 3, 5) pentru că a fost creat după *icoana* și asemănarea Dumnezeirii (Fac. 1, 26). În mod anticipat, aceasta s-a realizat tainic la Întrupare și vizibil la Schimbarea la Față, când Fiul lui Dumnezeu făcut Om a reușit să imprime umanității Sale o putere lăuntrică capabilă să sofianizeze chipul de lut, să-l facă deplin transparent energiilor dumnezeiești și necreate, apoi prin Învierea, Înălțarea și Șederea de-a dreapta Tatălui umanitatea se îndumnezeiește deplin devenind **Prototip iconic al întregii umanități**.

Așadar, fundamentul iconologic al Bisericii are temei: **trinitar**, **hristologic** și **antropologic**. Trinitar întrucât Fiul este Icoana (Chipul) Tatălui (Evr. 1, 3), hristologic pentru că Hristos este Fiul Tatălui în chipul nostru (Filip. 2, 7) și antropologic datorită actului dumnezeiesc al creației firii umane (Fac. 1, 26) după modelul structural al Iubirii Întreit-Ipostatice.

Trinitar. Ca realitate tri-ipostatică dinamică, Tatăl îşi odihneşte Duhul în Fiul Său, Duh care străluceşte în El şi lumina se reîntoarce Tatălui ca semn al iubirii Fiului faţă de Tatăl. Dogma aceasta, pe lângă caracterul personal al lui Dumnezeu şi descoperirea lui Dumnezeu ca Iubire, arată că există o relaţie interpersonală în Dumnezeu, relaţie care

nu confundă Persoanele, ci Le uneşte distinct. Tatăl prin naşterea din veci, Îl aduce pe Fiul în faţa Sa ca pe Sinele/Chipul Său, această naştere fiind o dăruire totală. Dar Tatăl rămâne Tatăl şi Fiul rămâne Fiu, deşi Fiul Îl afirmă pe Tatăl ca Tată din veci şi continuu, pentru că se dăruieşte Lui.

Este o afirmare reciprocă (a Tatălui prin Fiul/**Chip** și a Fiului/**Chip** prin Tatăl) dar, în acelaşi timp, distinctă. Iubirea uneşte dar, paradoxal, nu confundă Născătorul cu **Chipul** Său. La fel şi Duhul purces din veci din Tatăl, Îl afirmă pe Tatăl prin Fiul, şi Fiul pe Tatăl prin Duhul. Aceste acte, de naştere şi purcedere, sunt cu totul personale, distincte şi neconfundabile, deşi toate Persoanele sunt împreună active în cadrul Ființei Lor. Deşi purces numai de la Tatăl, în Fiul în care Se odihneşte şi străluceşte, Duhul Sfânt este activ la fel ca şi Fiul care este născut de Tatăl şi care nu rămâne în pasivitate faţă de El, şi primind Duhul ca totala dăruire a Tatălui, Îl ţine în El ca semn/**icoană** al bucuriei primirii şi aşa străluceşte **Chipul** luminând spre Tatăl.

Hristologic. Sub aspect hristologic, Logosul sau Cuvântul lui Dumnezeu, în care Duhul Sfânt Se odihneşte din veci, prin Întrupare, a imprimat creaturilor şi raţiunile sau sensurile lor, adică *modelul iconologic* împărtăşindu-le viaţa din Duhul Său. Sensul/**modelul** tuturor raţiunilor lucrurilor este însăşi Raţiunea sau Logosul Tatălui, sau **Chipul/Icoana** Tatălui, cu atât mai mult cu cât şi omul are raţiune şi viaţă, raţiunea de la Logosul divin, iar viaţa de la Duhul Sfânt odihnit în El, adică este **icoana** Acestora. Valoarea raţiunilor lucrurilor şi sensul lor se descoperă doar în baza comuniunii noastre cu Dumnezeu, **Modelul** sau **icoana** noastră supremă. Odihnind şi strălucind Sfântul Duh şi în Hristos ca Fiu al Lui Dumnezeu întrupat, El este prezent în noi prin energiile Sale necreate în urma împărtăşirii de Sfântul Duh. Viaţa noastră devine o ***viaţă iconică***, unită cu a lui Hristos în Duhul Sfânt.

Antropologic. Omul ca persoană este mister şi taină, este o existenţă apofatică în fiinţa sa, este o existenţă personală ireductibilă, pentru că este o existență în comuniune dispusă dialogului și relației. Persoana umană, prin Cuvântul lui Dumnezeu, este îndemnată și prin Duhul Sfânt spre ţinta sa finală care este Sfânta Treime, Duhul punându-o în legătură, prin Fiul lui Dumnezeu făcut om, cu viaţa comunitară dumnezeiască. Doar în acest mod, omul poate trăi legătura cu Sfânta

Treime, el însuşi fiind **chip** al Ei. Tatăl este oglindit în mintea noastră, în conştiinţă este prezent Fiul şi în viaţa de comuniune cu semenii Sfântul Duh, şi astfel persoana umană este trinitar-iconică în ea însăşi şi poate sta în legătură de comuniune de viaţă cu Dumnezeu şi cu semenii, iconicitatea ei implicând şi celelalte persoane fără de care nu poate exista, dar şi relaţia ei cu Dumnezeu Cel în Treime, în cadrul Căruia Persoanele au o viaţă interpersonală, sau intersubiectivă şi perihoretică, în acelaşi timp fiind structura deplinei existenţe şi model iconologic pentru modul nostru de viaţă.

1. Sfântul Teodor Studitul – sinteza ortodoxă a iconologiei

Icoana este o bună mireasmă mântuitoare într-o lume idolatră, cât și mărturie a sfinților din toate veacurile. Idolatria este prezentă în societatea care a pierdut ***Chipul Dumnezeirii***, adică realitatea prezenței Sale în lume, cât și în aleșii Săi. În plină campanie iconoclastă, Sfântul Teodor afirmă că: „povara acestor sfinți și viața lor o petrecem și noi smeriții..., fiindcă aceasta înseamnă chipul pe care îl purtăm..., ca să ne mântuim prin ascultare. De această mântuire ne încredințează și închinarea la sfintele icoane, pentru care suntem izgoniți din mănăstirea noastră”.[1]

În 1926, la 1100 de ani de la moartea Sfântului Teodor Studitul, un grup de teologi adunați la mănăstirea Saint-Tryphon, Touzla, a considerat opera și pe sfântul studit ca a fi: „un aprig apărător al adevărului, stâlpul și susținătorul credinței ortodoxe, călăuza inspirată a Ortodoxiei, flacăra universului care prin învățăturile sale a luminat pe toți credincioșii”.[2]

Deși opera sa a fost centrată pe lupta contra iconoclasmului, apărând în primul rând icoana lui Hristos, ca efect al Întrupării, preocupările sale doctrinale nu au fost lipsite de latura mariologică. Pentru Sfântul Teodor Studitul, unele imne închinate Fecioarei Maria din paginile Triodului (temă care va trebui intens cercetată, adică funfamentul

[1] Sfântul Teodor Studitul, *Cuvântul 42*, *La Duminica fiului risipitor: despre înfrânare și despre întărire în mărturisirea sfintelor icoane*, în vol. *Cuvântări duhovnicești*, trad. Filaret al Râmnicului, reed. la Edit. Reîntregirea, Alba Iulia 2016, p. 164.

[2] Jugie Martin, *La doctrine mariale de saint Théodore Studite*, in rév. Échos d᾽Orient, tome 25, n° 144, 1926, p. 421.

mariologic al iconologiei studite) sunt expresiile unui limbaj doctrinar focalizat pe purureafeciorie Mariei, a maternității divine sau a mijlocirii universale în calitate de Născătoare de Dumnezeu, adică de Născătoare a Prototipului. Desigur, aici pot fi amintite și cuvântările la sărbătorile închinate Preacuratei: la *Nașterea Maicii Domnului* (8 septembrie), la *Adormirea Maicii Domnului* (15 august), la *Intrarea în Biserică* (21 noiembrie), la *Întâmpinarea Domnului* (2 februarie) și *Buna Vestire* (25 martie), fie în cadrul unor cateheze adresate tinerilor. Maica Domnului este: ***cer*** pe bolta căruia urcă și coboară Soarele dreptății, ***pământ*** care dă rodul vieții, ***mare*** care naște ***Perla*** cea duhovnicească.

Ca fundament iconologico-doctrinar, Sfântul Teodor Studitul uzitează des motivele, mijloacele și, mai ales, consecințele unirii ipostatice ale Întrupării ce devin pentru întreaga umanitate o nouă creație, sau comprehensiunea Celui incomprehensibil. Cine nu admite ideeea de comprehensiune, la nivel iconomic dar dumnezeiesc, nu admite nici ideea de imagine/icoană/chip, fiindcă imaginea/icoana/chipul se conturează în mintea umană numai în urma unei delimitări, sau conturări, a unei ființe ipostatice în urma unei lucrări personale, sau ca entitate concretă a unui lucru bine definit/conturat. „Nu Hristos, ci întregul univers dispare dacă nu mai există nici circumscriptibilitate, nici imagine”[3].

Deopotrivă, dogma devine mărturie și mărturia mucenicie. În acest mod, Sfinții Părinți au coborât iconomia la nivel de viață concretă, de imagine, articulând simultan aceste două elemente fundamentale ale oricărui sistem religios: transcendentul de imanent. Dinamismul antropologic ortodox, greu de înțeles și dogmatizat, a căzut în disgrația dinamismului antropologic de sorginte filosofică la mijloc de secol VIII ceea ce a dus la crearea unor adevărate centre monahale de rezitență create în jurul unor teologi și sfinți. Nu era nevoie doar de tratate de teologie abstractă, ci de o confirmare a adevărului dogmatic prin propria lor mucenicie. „Unde sunt cei ce zic că nu se socotește mucenicie de va muri cineva pentru icoana lui Hristos? ... s-au învrednicit să fie mucenici, cu atât mai mult se vor învrednici de cunună strălucitoare cei ce se vor da spre moarte, pentru că nu renunță la icoana lui Hristos,

[3] Patriarhul Nichifor, *Antiretice*, I, P. G. 100, 244 D.

Dumnezeul nostru. Dar iconomahii, ca niște întunecați ce sunt, voiesc să facă și pe alții să cadă în adâncul pierzării"[4], iar concluziile au fost pe măsură: „de acum înainte să nu mai necinstim cu cuvinte mincinoase, de ocară și deșarte, buzele ce s-au sfințit prin sărutarea cinstitei Cruci, nici ochii ce s-au luminat cu vederea scumpului lemn"[5], „apoi să cugetăm și la firea omenească. Să ne amintim cu ce har a fost împodobit, cât era în Rai, și ce vrednicie i-a dăruit ziditorul ca să fie după **chipul** și asemănarea lui Dumnezeu și în acea strălucire, în care S-a arătat Hristos când S-a schimbat la față și când a înviat"[6].

2. O concluzie studită: Hristos și icoana Sa sunt prezențe simultane

Printre adversarii iconoclasmului, cel mai renumit este Sfântul Ioan Damaschinul, care a trasat cele mai importante direcții ale iconologiei ortodoxe: „rolul și utilitatea imaginilor sfinte, închinarea și cinstirea lor, cât și *relativitatea esențială a cultului imaginilor* (sfinte)".[7] Perioada postdamasciană nu a fost scutită de noi subtilități, noi obiecții iconoclaste privind natura cultului iconic.

Sfântul Teodor Studitul, față de Sfântul Ioan Damaschinul, își va închina toată viața apărării cultului sfintelor icoane separând în două perspectiva teologică a vizualului: *tip* și *Prototip*. „Prototipul și icoana sunt una prin asemănarea ipostasului dar două prin natura lor, nu ca un singur lucru divizat prin două asemănări, încât în rest să nu aibă nici o comuniune și relație între ele, nici așa cum unul și același lucru este chemat cu două nume, încât o dată prototipul să fie numit icoană, iar altă dată icoana prototip. Căci întotdeauna prototipul se numește

[4] Sfântul Teodor Studitul, *Cuvântul 55, În Duminica a treia a postului: despre creștinii bulgari, care au îndurat chinuri de mucenici, pentru că n-au vrut să mănânce carne în postul mare*, *op. cit.*, p. 202-203.

[5] Sfântul Teodor Studitul, *Cuvântul 86, La Înălțarea Crucii: despre înșelăciunea dulceții păcatului și despre căderea în patimi necinstite*, *op. cit.*, p. 301.

[6] Sfântul Teodor Studitul, *Cuvântul 90, În Duminica a patra după Înălțarea Crucii: să nu rătăcească mintea noastră în cele necurate, că să privească frumusețile negrăite ale zidirii lui Dumnezeu*, *op. cit.*, p. 313.

[7] Venance Grumel, *L'Iconologie de saint Théodore Studite*, in: *Échos d'Orient*, tome 20, n°123, 1921. p. 257.

prototip și icoana icoană, neprefăcându-se nicicând una în alta".[8] Ambelor li se cuvine aceeași închinare datorită identității asemănării ipostatice și datorită existenței potențiale a icoanei în prototip înainte de a fi ipostaziat acesta, sau a umbrei unui trup care încă nu s-a născut, dar urmează. „Icoana lui Hristos este în El Însuși ca Unul ca are formă de om, atunci când o vedem înscrisă în mod felurit în materie celebrăm mai din plin măreția Lui".[9]

Orice imagine poartă în sine asemănarea cu prototipul său: „cinstea dată chipului trece asupra prototipului"[10]. Prototipul este perfect, tipul este asemănător. Diferența dintre ele este ontologică. Spre exemplu, Hristos, ca Om, este de o ființă (identic) cu Tată după Dumnezeire, și de o ființă (identic) cu Preasfânta Fecioară, și cu noi toți, după omenitate. Ca Om, este tipul Prototipului dumnezeiesc, adică chip al Chipului Tatălui, iar ca unic Ipostas divino-uman Prototip prin excelență al arătării Dumnezeieștii Slave, prin mijlocirea firii omenești, în raport iconomic cu lumea. „Icoana este o realitate pur relațională, exterioară prototipului, și care se întemeiază nu pe o participare entativă la prototip, ci pe similitudinea ipostatică cu acesta. Între icoană și prototipul ei există atât diferență cât și identitate: diferență de substanță și identitate de similitudine ipostatică".[11] Esența reprezentării iconice constă în faptul că aceasta reprezintă ipostasul și nu natura în sine a lucrului reprezentat. Natura se poate contempla doar prin intermediul ipostasului care o conturează și în care aceasta subzistă. Lui Hristos și icoanei sale I se cuvine aceeași închinare datorită identității de asemănare ipostatică și nu datorită ființei, sau naturii, care diferă prin inferioritatea ei de la tip la Prototip.

Tipul și Prototipul sunt două lucruri distincte deosebite prin natură, nu neaparat de caracterul personal, care poate fi uneori comun. În schimb, există diferență pregnantă, adusă aproape de conflict, între imagine și semn sau simbol. Icoana este, întotdeauna, imaginea unui ipostas

---

[8] Sfântul Teodor Studitul, *Iisus Hristos Prototip al icoanei Sale*, trad. Diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Alba Iulia 1994, p. 159.

[9] *Ibidem*, p. 163.

[10] Sfântul Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh*, trad. Preot prof. dr. Constantin Cornițescu și Preot prof. dr. Teodor Bodogae, în colecția *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 12, Editura Institutului Biblic și de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, București 1988, p. 60.

[11] Arhid. Ică I. Ioan, *Iconologia bizantină între politică imperială și sfințenie monahală*, în vol. Sfântul Teodor Studitul, *Iisus Hristos Prototip al icoanei Sale*, Editura Deisis, Alba Iulia 1994, p. 27.

rațional, în schimb, simbolul poate exprima doar o natură impersonală „Spre deosebire de semn sau simbol, imaginea e locul survenirii sau apariției (epifaniei) unei prezențe personale. Dacă simbolul poate fi manipulat și instrumentalizat în folosul unei alte prezențe, imaginea este propriul ei simbol, propria ei prezență și reprezentanță – nemanipulabilă”.[12]

În cazul Mântuitorului, dubla Sa consubstanțialitate (cu Tatăl ca Dumnezeu, cu Fecioara și cu noi ca Om) imprimă, prin circumscriere maximiană (firea umană din Mântuitorul nu este omniprezentă) în urma învățăturii despre Ipostasul compus: Hristos este un Subiect cu două firi, firea umană fiind en-ipostaziată în Ipostasul Logosului veșnic al Tatălui, deci icoana Sa reprezintă Ipostasul Fiului dumnezeiesc. „Diferite substanțial, fiind naturi heterogene, prototipul și imaginea au identitate ipostatică în baza asemănării lor formale. Hristos și Icoana Lui au același Ipostas. Există o prezență reală a lui Hristos în Icoana Sa, dar ea e de natură ipostatică, mai precis relațională. Icoana este Hristos dar nu prin unire ipostatică ci relațional, în baza asemănării lor formale (atestată și de inscripția Numelui)”[13]. Slava Prototipului nu se scindează în icoana Sa, căci „icoana are similitudine cu arhetipul: icoana naturală în mod natural, iar cea artificială în mod artificial. Una însă este identică deodată atât prin ființa cât și prin asemănarea a cărei pecete este, așa cum este Hristos după Dumnezeire cu Tatăl Său și după umanitate cu Maica Sa. Iar cealaltă, fiind identică prin asemănare, este străină de ființa arhetipului, așa cum este icoana lui Hristos față de Hristos Însuși. Prin urmare, există o icoană artificială a lui Hristos care primește în ea asemănarea Acestuia”.[14] După cum nu există două închinări: a Tatălui și a Fiului, pe plan dumnezeisc fiind aceeași ființă, a lui Petru și a lui Pavel, pentru că sunt oameni de aceeași ființă, la fel nu există două închinări ipostatice aduse succesiv lui Hristos și icoanei Sale pentru că este Unul și același Ipostas divino-uman prin unitatea asemănării (ipostatice), chiar dacă este vorba de două realități ontologice sau naturale: firea umană îndumnezeită, dar circumscrisă a Logosului Întrupat și firea elementului creat al reprezentării iconice, *identică cu prototipul, chiar dacă este altceva decât el*.[15]

[12] *Ibidem*, p. 18.

[13] *Ibidem*, p. 41.

[14] Sfântul Teodor Studitul, *op. cit.*, p. 151.

[15] Sfântul Grigorie de Nyssa, *Epistolă către fratele său, Petru: Despre diferența dintre ființă și ipostas*, în vol. *Iisus Hristos Prototip al icoanei Sale*, trad. Diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Alba Iulia 1994, p. 207.

În cele de mai sus menționate, Sfântul Vasile cel Mare întărește, încă din secolul IV, această legătură indistructibilă dintre, Tatăl și Fiul ca **Chip** al Acestuia, dintre tip și Prototip, dintre Ființa ipostatică și slava Acesteia, și dintre Hristos și icoana Sa realizată tehnic în diferite moduri: „adorând pe Dumnezeu din Dumnezeu, mărturisim specificul ipostaseloe și rămânem la credința într-un singur Dumnezeu; considerăm că în Dumnezeu Tatăl și în Dumnezeu Fiul există același chip, care reflectă imuabilitatea divinității. Fiul există în Tatăl și Tatăl în Fiul, pentru că Acesta este la fel ca și Acela, iar Acela ca și Acesta, și în felul acesta cei doi sunt una, încât privite după specificul persoanelor, sunt una și una, însă după identitatea firii, cele două sunt una. Cum, deci, dacă există unul și unul, nu există doi Dumnezei? Pentru (motivul) că și chipul regelui se zice rege, dar nu (avem) doi regi. Nici puterea nu se scindează, nici slava nu se împarte. Și după cum autoritatea care ne stăpânește este una, (și nu mai multe), la fel și slava dată nouă este una, și nu mai multe, pentru că cinstea dată chipului trece asupra prototipului. Deci, ceea ce aici prin imitare este chipul, aceasta este acolo, după fire, Fiul. Și după cum în cele realizate de tehnică asemănarea rezidă în formă, la fel și în natura divină și simplă, unitatea rezidă în participarea la divinitate".[16] Precum în triadologie însușirile personale nu taie Dumnezeirea împărțindu-o, în iconologie proprietatea naturilor, tip și prototip, nu taie Ipostasul divino-uman al Mântuitorului Hristos împărțindu-L.

3. Teofania *chipului* într-o paradigmă athonită contemporană

Aspirația *taborică*, sau prefacerea chipului, este cea mai înaltă aspirație pe care firea umană dobândi. „De aceea, voința omului de a se întoarce la dreptatea și starea originară este împletită cu dorința trăirii luminii".[17]

Conform antropologiei ortodoxe, chipul lui Dumnezeu din om se rezidește, se preschimbă și se transformă în *dumnezeu după har*. „Oamenii, mai ales cei care au naufragiat din cauza difetitelor tendințe *duhovnicești*, a feluritelor curente mistice din vremea noastră, a entuziasmelor

[16] Sfântul Vasile cel Mare, *op. cit.*, p. 60.

[17] Arhimandrit Emilianos Simonopetritul, *Cuvântări mistagogice la sărbători*, trad. Ierom. Agapie Corbu, Editura Sf. Nectarie, Arad 2016, p. 210.

tinerești sau a aspirațiilor filosofice, ascund în adâncul sufletului aceeași orientare *taborică* și caută lumina necreată. Dumnezeu nu este lumină în esența Sa, ci după lucrare, adică în raport cu lumea, cu prezența Sa energetică în lume".[18] Așa înțelegem de ce în icoana Sa, Mântuitorul nu circumscrie Dumnezeirea cea necircumscrisă, ci Se circumscrie natural și *kenotic* prin întrupare, icoana și Ipostasul Său devenind una și aceeași realitate, deși în icoană realiatea Sa este una de natură relațională. Dumnezeirea rămâne indescriptibilă și incomprehensibilă, dar nedepsărțită de natura umană a unicului Ipostas al Mântuitorului. Taina Întrupării este mare (I Tim. 3, 16), iar drept consecință a ei Domnul nostru Iisus Hristos poate fi reprezentat iconic, ca atare icoana nu ține de teologie, ci de iconomia Dumnezeului revelat.

Prin har, ca lumină, chipul omului se înalță la Prototip. Propriu-zis, acest chip plin de slavă îl pictăm și-l cinstim în icoanele Bisericii cu scop misionar și mărturisitor. În această icoană se conjugă viața umană cu viața dumnezeiască. „Trupul omului este nedespărțit de tot ce are în el mai curat și veșnic, și prin urmare Dumnezeu, recunoascându-Și chipul Său în om, îl face în întregime dumnezeu, și doar o parte a sa. Nu rămâne nimic neasumat de Dumnezeu".[19] Așadar, natura umană are un caracter iconic și personal și nu prin insuficiența contemplării mentale a lui Hristos în noi, căci dacă ar fi fost suficientă nu Se mai întrupa, ci prin marea cinste a Dumnezeirii față de om și lume prin care Ea, cea nedecriptibilă și imaterială, se îmbracă cu natura noastră creată ca și cu o haină pe care o asumă în Ipostasul Logusului: neamestecat, neschimbat, neîmpărțit și nedespărțit.

Legătura dintre tip și Prototip constă în capacitatea primului de a primi lumina Celui din urmă, ca atare exprimă o formă inferioară Modelului în Sine. Precum nu există scindare între Dumnezeire și slava Sa, la fel între copia reprodusă de prototip. Așa l-a creat Dumnezeu pe om cu potența deschiderii, a dilatării ontologice cu scopul iluminării sale. Deși materie creată, sau lut (Fac. 2, 7), firea umană nu a fost creată doar cu scopul de a se împărtăși de har, ci, prin Maica Domnului, s-a dovedit a fi capabilă de a primi chiar Ipostasului Logosului Dumnezeiesc, pe Fiul Tatălui fărădeînceput, drept început al mântuirii noastre.

[18] *Ibidem*.
[19] *Ibidem*, p. 214.

De aceea, această coborâre a Dumnezeirii Personale în umanitatea creată este act unic şi irepetabil, dar dovadă clară, pe de o parte, a iubirii lui Dumnezeu faţă de lume, pe de altă parte, a posibilităţii de cohabitare a creatului cu necreatul. „După lupte de veacuri, în Biserica noastră domneşte acum un entuziasm, fiincă este singura care a păstrat înţelesul lucrării necreate a lui Dumnezeu şi singura care poate să-L primească pe Dumnezeu"[20], adică să-L accepte ca O realitate personală ce cade omului sub simţurile sale: văz, pipăit, auz etc.

Luminarea Dumnezeirii în creaţie nu O epuizează, nu O schimbă. Aşa cum razele de soare nu-l golesc de conţinut, la fel strălucirea Slavei în creaţie. Teofaniile dumnezeieşti nu sărăcesc Fiinţa, ci o exprimă în multitudinea sensurilor iconomice ale ipostasului, adică transformă şi umple existenţa noastră, care este şi ea ipostatică. „Adunarea la slujbă, mai ales împărtăşirea de Hristos prin Sfântul Trup şi Sânge, precum şi chemarea numelui Lui, sunt necesare ca să avem o teofanie, în înţelesul de vedere, cunoaştere şi conştiinţă".[21]

În Revelaţia dumnezeiască, imaginile sfinte, în general, şi teofaniile, în mod special, au fost cele mai fascinante momente din istoria mântuirii pentru că ele întregesc comunicare dintre Dumnezeu şi om, fără pretenţia comprehensiunii realităţii divine reprezentată prin intermediul acestora. Icoana aparţine revelaţiei pentru că este însăşi revelaţia tainei *Feţei* Dumnezeului făcut Om (I Tim. 3, 16). Nu numai în antichitate, dar şi în postmodernism, imaginea primează cuvântului. Aşa se explică faptul că religiile vechi erau idolatre, în schimb în iudaism primează cuvântul înaintea imaginii, iar în creştinism Cuvântul Se face trup şi icoana devine un *memorial al Întrupării*, iar **din punct de vedere misionar se trage semn de identitate între icoană şi propovăduirea orală a Evangheliei**.

Dacă Fiul lui Dumnezeu nu ar fi luat omenitatea întreagă în Dumnezeirea întreagă, nici manifestarea puterii cereşti nu se putea realiza în adevărata sa deplinătate. Într-o omenitate nedeplină, Logosul nu se putea exprima desăvârşit. Această inadvertenţă a fost speculată de protestanţii care Îl văd mereu ascuns pe Cuvântul în manifestările Sale iconomice şi refuză să vorbească de vederea în har a Dumnezeirii

[20] *Ibidem*, p. 250.
[21] *Ibidem*, p. 222.

celei nevăzute în Ființă. Dar ce înseamnă *nor dumnezeiesc* (Ieș. 13, 21)? De fapt, *norul dumnezeiesc* înseamnă lumina dumnezeiască, dar lumina este de așa natură, încât eu nu pot rezista vederii ei, și de aceea o văd ca întuneric. Înseamnă acoperământul care Îl ascunde pe Dumnezeu. Trupul Domnului este un *nor*[22].

Este accesibil, (și) prin icoană, Fiul lui Dumnezeu întrupat? Este icoana o teofanie sesizabilă pentru oricine? În Persoana divino-umană a Mântuitorului Iisus Hristos, omenitatea întreagă a fost eliberată de trăsătura pătimitoare, de stăruința spre împătimire, cum, de altfel, sunt eliberate și celelate forme teofanice și exprimate obligatoriu prin elementele lumii create: nor, stâlp de foc, rug nemistuitor, roua de pe lână, pâinea și vinul euharistic, cuvântul Scripturii, icoana Sa etc. „Lumina se ascunde în nor din cauza propriei noastre neputințe, care ascunde împărăția lui Dumnezeu aflată înlăuntrul nostru. Lumina se micșorează - la fel ca trupul Domnului înaintea ucenicilor – și devine nor, pe de-o parte, ca să nu avem nici o răspundere și să nu fim vinovați pentru aceasta, iar pe de altă parte, ca să avem putința de a trăi, pentru că, dacă Îl vedem pe Domnul fără să avem pocăință, vom muri. Dar dacă El Se ascunde, s-ar putea cândva să ne pocăim și să-L căutăm".[23] Refuzarea vederii Slavei duce la idolatrie (Ieș. 32, 1-6). „Trebuie să iubim realitatea vieții noastre de zi cu zi, adică *norul* nostru fără de voie, întunecimile fără de voie ale sufletului nostru. *Norul* nostru cel fără de voie este plin de slava lui Dumnezeu, este norul care acoperă lumina lui Hristos".[24]

Antropologia iconică este descoperirea unei noi realități. „Fiecare om este chipul lui Dumnezeu, și nu poți, pe de-o parte, să te închini icoanei lui Dumnezeu, iar pe de alta, s-o batjocoresc în persoana fratelui".[25] În Prototipul icoanei vedem și slava dumnezeiască și slava firii omenești, deja îndumnezeită. Pe Muntele Sinai (Ieș. 33, 23), „Dumnezeu S-a înfățișat pe Sine sub formă omenească, drept preînchipuire, în mod profetic, pregătitor. S-a înfățișat pe Sine, a arătat o anumită arătare a Sa - folosim cuvântul arătare (έμφασις) pentru că fiecare cuvânt poate fi explicat în mod eretic -, care era înțeleasă și cunoascută de oameni. Dumnezeu a imitat un lucru omenesc, ca să

[22] *Ibidem*, p. 223.
[23] *Ibidem*, p. 226.
[24] *Ibidem*, p. 231.
[25] *Ibidem*, p. 226.

prevestească venirea lui Hristos. Moise a văzut doar spatele lui Dumnezeu, nu a văzut lumina Dumnezeirii. Lumina se ascundea sub forma norului, a stâlpului de foc, a îngerilor, a rugului, sub multe alte înfățișări. Dar pe ea n-o puteau percepe. Dar când a văzut Moise lumina? Moise a văzut chipul lui Dumnezeu pe Tabor. L-a văzut pe Tabor când a venit harul. Acum, pentru prima oară, lucrurile se lămuresc și se descoperă faptul că lumina este Dumnezeu și că Dumnezeu este lumină, și că lumina există și în întuneric, și în nevedere".[26]

Concluzii

Există o legătură evidentă între Cuvântul scris al Sfintelor Scripturi și icoanele pictate. Și unele și altele istorisesc, primele prin scris și auz, celelalte prin imagini. Din punct de vedere misionar, *evidența prin vedere este egală cu cea prin auzire*. Făcând o analogie între cele scrise și cele descrise prin imagini, Biserica afirmă că și unele și altele au același scop: ceea ce povestirea prezintă prin auz, aceea pictura, fără glas, înfățișează prin imitare.

Sfânta Scriptură este cinstită pentru auzirea care face Cuvântul lui Dumnezeu înălțat minții noastre, iar icoana, prin vedere, mintea noastră depășește materia acesteia, iar sufletul se înalță spre Dumnezeu. În mistica răsăriteană, întotdeauna mintea se ridică deasupra materiei, o depășește prin asumare, ca în cazul Sfintelor Taine: harul nevăzut se împărtășește doar prin elemente văzute (lumină, apă, vin, pâine, untdelemn etc). În procesul mântuirii, *auzirea este deopotrivă cu vederea*, iar vederea este semnul unei circumscrieri (In. 20, 29).

În acest sens, doctrina studită a iconei, cât și *definiția credinței Sinodului VII ecumenic de la Niceea* (13 octombrie, 787) sunt lămuritoare: „figurarea zugrăvirii în icoană, ca una ce este în acord cu relatarea propovăduirii Evangheliei și este folositoare spre încredințarea adevăratei, și nu după închipuire, Întrupări a lui Dumnezeu Cuvântul și spre câștigul nostru unanim; căci ca unele ce în chip neîndoielnic se arată una pe cealaltă, ele (cuvântul și icoana) au în mod evident și aceeași valabilitate".[27]

---

[26] *Ibidem*, p. 262.

[27] *Definiția credinței Sinodului VII ecumenic de la Niceea*, în vol. *Iisus Hristos Prototip al icoanei Sale*, trad. Diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Alba Iulia 1994, p. 193.

Capela Facultății de Teologie Ortodoxă *Sfântul Nichita Romanul,* din Sibiu, pictată de Anastase Demian (1899-1977)

Prof. dr. Marcel Munteanu

Clădirea care adăpostește capela și care a devenit în timp sediul noii facultăți teologice ortodoxe sibiene a fost la origini un palat (o clădire cu etaj) ce a purtat numele de Palatul Tholdologhy, edificiu cumpărat în anul 1864 de Mitropolitul Andrei Șaguna devenit Sfântul Andrei Șaguna. În decursul veacurilor denumirea instituției se va schimba, astfel din 1922 și până în 1948 va purta numele de Academia Teologică *Andreiană*. Mai târziu în anul 1935, la etaj se va amenaja capela facultății, odată cu ridicarea clădirii din spate a complexului. Sfințirea lăcașului de cult s-a făcut de către mitropolitul Nicolae Bălan în 1935 la 27 octombrie. Tâmpla (iconostasul) din lemn de tei a fost lucrată de meșteri greci, datând din veacurile al XV-XVI-lea, fiind adusă de la biserica din Bungard[1].

Decorația interioară a capelei cu hramul *Sfântul Mare Mucenic Nichita Romanul* cuprinde un program iconografic distinct, artistul Anastase Demian (1899-1977) alegând doar câteva scene pe care le-a compus în spațiul restrâns al lăcașului de cult, pictura fiind realizată în anul 1943.

Altarul

Tema ce străjuiește semicupola altarului este *Maica Domnului cu Pruncul pe tron*[2]. Pictorul reia acest tip iconic predilect și indispensabil iconografiei răsăritene, și totodată specific altarului pe care îl observăm, cu precădere în toate bisericile zugrăvite de el.

[1] http://patrimoniu.sibiu.ro/cladiri/mitropoliei/274 - 5 011, 2017, ora 10. 30.

[2] Pr. Ene Braniște, *Programul iconografic al Bisericilor Ortodoxe – îndrumător pentru zugravii de biserici*, Ed. I.B.M.O., București, 1975, p. 10.

Fecioara stă așezată pe un tron de lemn cu spetează înaltă, înconjurată fiind de un grup de șase îngeri, redați bust cu mâinile sprijinite de el, trei de o parte și trei de cealaltă parte.

Cu precădere, această dispoziție, aici circulară (înscrisă într-un cerc) o vizualizăm în compoziții similare întâlnite în pictura italiană de la începutul Renașterii, asemeni capodoperei lui Cimabue, *Maestá*[3].



Fig. 1. Anastase Demian, *Fecioara cu Pruncul*, 1943, capela *Sfântul Mare Mucenic Nichita Romanul*, Sibiu



Fig. 2. Cimabue, Maestá, 1280, Muzeul Louvre, Paris

Maica Domnului este înveșmântată într-un maforion amplu drapat de culoare albastră, având hiton colorat în nuanțe de roșu oranj (posibil la origine roșu). Ea este înfățișată din față cu mâna dreaptă ridicată, în vreme ce, cu cealaltă, îl susține cu candoare pe Iisus Prunc. Mântuitorul copil este rânduit în aceeași poziție,cu capul din semiprofil. Nimbul încadrează fața expresivă a lui Hristos[4]. El are mâna dreaptă îndreptată în gestul binecuvântarii și pe cea stângă odihnindu-se pe o carte amplă, decorată cu semnul Sfintei Cruci. Hitonul și mantia sunt pictate în alb și roșu închis.

La baza tronului un șir de nori lasă să se întrevadă o pernă verde pe care sunt așezate picioarele Maicii Domnului. Fondul albastru întregește ansamblul scenei.

---

[3] *Enciclopedia picturii italiene*, Ed. Meridiane, București, 1974, p. 66.

[4] Leonid Uspensky, Vladimir Lossky, *Călăuziri în lumea icoanei*, Ed. Sophia, București, 2003, p. 116. Icoanele cretane păstrează acest tip iconografic care în aria apuseană poartă denumirea de Madona în majestate. Maica Domnului și Mântuitorul Hristos au o înfățișare gravă, maiestuoasă în contrast cu atitudinea rugătoare și plecată a îngerilor, detaliu existent și în fresca lui Demian.

O succesiune de teme din ciclul *Euharistic* se dezvoltă pe hemiciclul altarului, în partea de jos.

Iconostasul de lemn sculptat definește și leagă altarul de corpul central al capelei. Icoanele sale nu aparțin lui Anastasie Demian.



Fig. 3. Anastase Demian, *Sfânta Mahramă*, 1943,
capela *Sfântul Mare Mucenic Nichita Romanul*, Sibiu



Fig. 4. *Îngeri susținând Sfânta Cruce*, detaliu, mozaic, sec. al VI-lea,
Basilica San Vitale, Ravenna

Pe arcul triumfal este zugrăvită *Sfânta Mahramă*, temă prezentă în mai toate ansamblurile monumentale ale lui Anastase Demian. Capul lui Iisus este figurat cu ochii închiși, cu părul redat simetric, încadrându-I fața prelungă[5]. Doi îngeri în picioare, țin mahrama ridicată, înălțând-o. Înrudiri compoziționale se observă cu mozaicul celor doi îngeri ce susțin *Sfânta Cruce* de la San Vitale din Ravenna, din veacul al VI-lea.

[5] Conf. univ. dr. Marcel Ghe. Muntean, *Teme iconografice creștine*, Ed. Limes, Cluj- Napoca, 2015, p. 79.

Naosul

Referindu-ne la partea superioară a bolții din naosul lăcașului de cult, menționăm faptul că artistul a ales din multitudinea de teme ce sunt destinate cupolei, doar câteva de importanță majoră*: Cei patru Evangheliști* și chipul *Pantocratorului*.

În mijlocul bolții tronează bustul lui *Hristos Atotstăpânitor (Pantocrator)*[6]. Ca și de alte dăți, pictorul evidențiază portretul monumental al lui Iisus, ce are părul rânduit simetric pe cei doi umeri. El binecuvintează cu mâna Sa dreaptă, iar pe cea stângă o are pusă pe Evanghelia închisă. Hlamida de culoarea roșie e sever desenată, lăsând în centru să se întrevadă hitonul în nuanțe de alb-gălbui decorat cu motive florale și cruciforme. Figura Domnului se detașează pe un fond albastru ceruleum deschis. Pe cercul înscris din jurul Său sunt pictate cuvintele: *Eu sunt lumina lumii cel ce mă urmează nu va umbla întru întuneric ci va avea lumina vieții* (Ioan 8, 12).

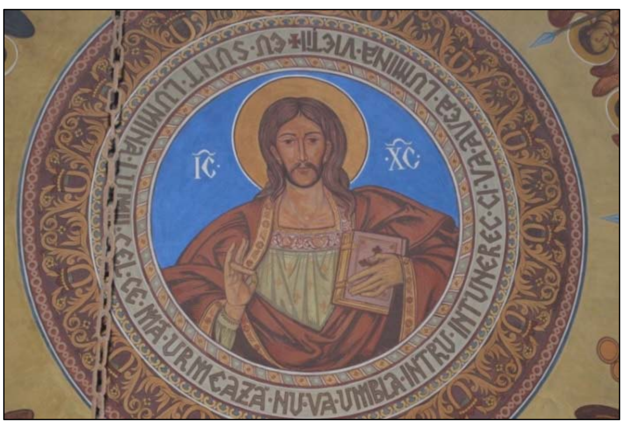


Fig. 5. Anastase Demian, *Hristos Pantocrator*, 1943, capela *Sfântul Mare Mucenic Nichita Romanul*, Sibiu

Un cerc împodobit cu elemente decorative diferențiază fondul ocru, cald al întregului. În jurul Domnului, în cei patru pandantivi apar zugrăviți Evangheliștii cu simbolurile lor[7].

[6] *Ibidem*, p. 197. Pantocratorul este zugrăvit în interiorul unui curcubeu cu capul spre apus. El binecuvintează și ține Evanghelia la pieptul Său, având deasupra Sa scris Ii. Hr. Pantocratorul sau Atotțiitorul.

[7] Constantine Cavarnos, *Ghid de iconografie bizantină*, Ed. Sophia, București, 2005, p. 49.

Sfântul Evanghelist Matei redat trei sfert, apare într-un peisaj delimitat de ziduri cu creneluri și turnuri cu acoperișuri complexe. El este surprins în momentul redactării Evangheliei sale, cu pana în mâna dreaptă, în timp ce cu stânga ține capătul opus al cărții. Mantia grea, desenată în falduri grele ascunde trupul încă puternic al evanghelistului. Nimbul strălucitor încadrează fizionomia severă dominată de arcadele puternice, nasul acvilin și ochii pătrunzători ai interpretului biblic. Înrudit ca poziție, și proporție, dar îndreptat către el, se găsește îngerul Domnului ce are expresie întrebătoare, detaliu ce poate fi interpretat și prin degetul ridicat al mânii drepte.



Fig. 6. Anastase Demian, *Sfântul Evanghelist Matei*, 1943, capela *Sfântul Mare Mucenic Nichita Romanul*, Sibiu

Evanghelistul Ioan este surprins într-o poziție paralelă, dar inversată. El apare înaintea pupitrului său cu cartea ridicată și în momentul premergător al scrierii evangheliei sale. Acvila este și ea prezentă în spatele său, având aripile ridicate și capul spre Ucenicul Domnului. Elemente de recuzită finalizează demersul plastic al lui Anastase Demian. Impresionantă este expresia feței plină de înțelepciune a lui Ioan Evanghelistul. Într-o gamă de roșu cu accente liniare de închis și mai deschis în zona de lumină se evidențiază veșmântul său, ce se articulează în curbe grandioase.



Fig. 7. Anastase Demian, *Sfântul Evanghelist Ioan,* 1943, capela *Sfântul Mare Mucenic Nichita Romanul*, Sibiu

Într-o gamă de albastru, atât fondul, cât și mantia și partea superioară a pupitrului se evidențiază *Sfântul Evanghelist Luca*. Înrudit ca mod de redare, Sfântul este pictat tânăr cu barba și părul de cuoarea brun cald. Este, de asemenea, încadrat de un corp de clădiri (în cele două laturi a scenei) și are, în același registru median, vițelul privind către noi, înfățișat cu aripi.



Fig. 8. Anastase Demian, *Sfântul Evanghelist Luca,* 1943, capela *Sfântul Mare Mucenic Nichita Romanul*, Sibiu



Fig. 9. Anastase Demian, *Sfântul Evanghelist Marcu,* 1943, capela *Sfântul Mare Mucenic Nichita Romanul*, Sibiu

Având caracteristicile amintite în Erminia picturii bizantine a binecunoscutului zugrav și teoretician Dionisie Athonitul, *Sfântul Evanghelist Marcu* este rânduit într-o structură asemănătoare celor prezentați mai înainte. Hitonul incizat parcă, cu cute grave și adânci de culoarea albastrului cobalt îmbracă structura anatomică dârză a celui de-al patrulea Evanghelist. Și în acest caz, artistul dovedește o transpunere iconică de factură monumentală, figura Sfântului Matei e impregnată de demnitate, echilibru și trăire spirituală.

Deasupra fiecărui Evanghelist se află înscrise cu litere mari numele lor. Culoarea albastră însoțește fondurile pe care stau profilați, asemenea unei ferestre deschise către spațiul celest, iar în jurul lor, motive geometrice și florale, colorate în ocru, siena și albastru dau importanță și relief temei.

Alături de alte câteva motive iconografice asemeni celor doi păuni, ori a busturilor îngerești și a *Maicii Domnului de tip Orantă,* pictată deasupra intrării, Demian aduce înaintea anagnostului pe cei doi pereți laterali ai naosului încă alte două teme semnificative: *Pogorârea Duhului Sfânt și Martiriul Sfântului Mare Mucenic Nichita Romanul.*



Fig. 10. Anastase Demian,
***Pogorârea Sfântului Duh*, 1943,**
capela *Sfântul Mare Mucenic Nichita Romanul*, Sibiu



Fig. 11. El Greco,
***Pogorârea Duhului Sfânt*,**
1597-1600,
Museo El Prado, Madrid

Scena biblică se petrece într-un spațiu închis, întunecat, iar Apostolii stau în picioare, adunați în jurul tronului unde stă așezată în rugăciune Fecioara Maria. Doi dintre ucenici, după expresia chipurilor, Sfinții Apostoli Ioan – tânăr, în partea stângă și Andrei, vârstnic pe latura opusă, dreaptă sunt înfățișați îngenunchiați. Ucenicii sunt redați în momentul primirii asupra lor a harului Duhului Sfânt. Acesta simbolizat printr-un porumbel încadrat de un nimb de lumină, care planează asupra lor. Flăcări luminoase de culoarea galben-oranj se observă deasupra nimburilor fiecărui Apostol, inclusiv a Mariei. Compoziția și atmosfera plină de mister pare să aibă reale similitudini plastice cu pânza semnată omonimă de El Greco de la Prado. Și în acest caz, Maica Domnului ocupă locul privilegiat, central, fiind însoțită în rugăciune de Ucenicii lui Hristos[8].

Cea de-a doua temă iconografică istorisește în două evenimente distincte unite în aceeași lucrare, convertirea la creștinism a unor goți și martiriul Sfântului Mare Mucenic Nichita (scris Nechita)[9].

[8] Jim Forest, *Icoana în rugăciune*, Ed. Pro Vita, Oradea, 2007, p. 131. Unii specialiști confirmă prezența Fecioarei Maria în icoanele Pogorârii Duhului Sfânt, subliniind rolul ei ca Maică a Bisericii. Lipsa ei se poate înțelege de la sine, că plinătatea Duhului Sfânt ce a coborât peste ea la Buna Vestire, îi aparținea deja.

[9] Dionisie din Furna, *Erminia picturii bizantine*, Ed. Sophia, București, 2000, p. 154.



Fig. 12. Anastase Demian, *Martiriul Sfântului Nichita Romanul*, 1943, capela *Sfântul Mare Mucenic Nichita Romanul*, Sibiu



Fig. 13. *Martiriul Sfântului Nichita Gotul*, manuscris bizantin, sec. al XI-lea

Demian acordă o importanță sporită momentului decisiv al propovăduirii credinței creștine, popoarelor păgâne, în acest caz a Sfântului Nichita, botezat de episcopul Teofil. El este surprins în ipostaza arătării Sfintei Cruci unui grup de oameni, de diferite vârste, ce stau rânduiți împrejurul său. Tot la fel, în spatele Sfântului Mărturisitor sunt pictate trei personaje și un copil ce ascultă cu atenție cuvintele lui Nichita. Sfântul mucenic apare pășind, și are, așa cum am amintit, în mâna stângă crucea, iar pe cea dreaptă o are ridicată cu degetul arătător în sus, detaliu care ne edifică dogma unicității divine. El este înveșmântat într-o haină lungă de culoare roșie (simbol al morții sale martirice), fiind înțesată de motive florale peste care atârnă în cele două părți o mantie oranj deschis. Natura prezentă, și în acest caz, lasă să se întrevadă două stânci simetrice, echilibrate ce se profilează în partea de jos, dar și alte fragmente de arbuști ce animă scena. În spatele figurilor se vede o cetate redusă la câteva turnuri înfățișate în perspectivă, dar și o poartă asemeni unei abside colosale. În fața ei apar trei dregători, dintre care unul poartă coroană, semn al faptului că acesta poate fi chiar regele Atanaric, cel ce a rămas păgân și care l-a condamnat la chinuri groaznice și chiar la moarte pe ucenicul lui Hristos.

Fresca ne înfățișează, în partea dreaptă martiriul Sfântului Nichita, astfel este reprezentat un tânăr nud, pictat cu capul în jos, deasupra unor flăcări. Am așezat alături de fresca lui Demian, o pagină de manuscris ce ne înfățișează momentul tragic al morții prin tăierea cu sabie a Sfântului Nichita, prăznuit de Biserica Ortodoxă la data de 15 septembrie[10].

[10] *Ibidem*, p. 185. Sfântul se zugrăvește tânăr cu începere de barbă, în vâlvoarea de foc mare, având mâinile și privirea în sus și fiind alături de el doi ostași.

Cu aceeași vădită întoarcere spre tradiția milenară a iconografiei creștine se vizualizează și redarea Maicii Domnului cu Pruncul de tip *Rugătoarea* sau *Oranta*[11]. Fecioara cu brațele ridicate are înaintea sa, rânduit pe pieptul său, pe Hristos ce face același gest al înălțării mâinilor. Simetria și frontalitatea celor două figuri e tulburată de capul Mântuitorului ce nu este pictat din față, asemeni mamei Sale, ci din semiprofil, Iisus fiind îndreptat către stânga.



Fig. 14. Anastase Demian, *Sfântul Arhanghel Mihail,* 1943, capela *Sfântul Mare Mucenic Nichita Romanul,* Sibiu



Fig. 15. Anastase Demian, *Maica Domnului cu Pruncul Orantă,* 1943, capela *Sfântul Mare Mucenic Nichita Romanul,* Sibiu

Armonia este dată de albastruri delicate care stau într-un contrast de cantitate și calitate cu nuanțele calde de roșu oxid și alb.

Chipul de Arhanghel Mihail, după sabia îndreptată către înalt, dar și după sobrietatea expresiei și a mânii ridicate, detaliu des întâlnit în arta lui Demian, constituie unul din puținele busturi ce împodobesc lăcașul de cult.

Reținem un alt chip de serafim, fragment ce întregește ansamblul decorativ al capelei. Sensibilitatea, rafinamentul cromatic și claritatea liniilor mărturisesc știința picturicească și aportul originalității creatorului care stau într-o bună interdependență cu tradița postbizantină a registrului artei monumentale practicate cu mare profesionalism de Anastase Demian.

[11] Conf. univ. dr. Marcel Ghe. Muntean, *Teme iconografice…op. cit.*, p. 65. Tema apare încă din pictura din catacombele romane din veacurile al II-lea și respective cel viitor.



Fig. 16. Anastase Demian, *Serafim,* 1943,
capela *Sfântul Mare Mucenic Nichita Romanul*, Sibiu

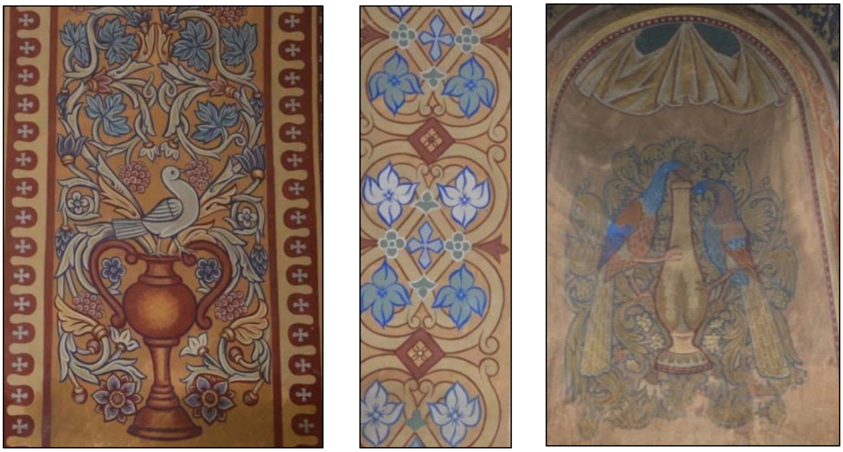


Fig. 17, 18, 19. Anastase Demian, *Porumbel și vas, motive florale, păuni și vas,* 1943,
capela *Sfântul Mare Mucenic Nichita Romanul*, Sibiu



Fig. 20. Anastase Demian, *Păuni și vas,* 1943, capela *Sfântul Mare Mucenic Nichita Romanul*, Sibiu



Fig. 21. *Păuni și vas cu fructe și flori,* detaliu, mozaic, perioada bizantină, Archeological Museum, Sousse

Elementele decorative, geometrice, florale cu elemente ce vin din iconografia paleocreștină asemeni porumbelului, păunului ori păunilor ce stau înaintea vasului cu două toarte simetrice, precum și motivele inspirate din repertoriul artei populare românești dau întregului un gust estetic relevant creștin, național.

În partea opusă Sfântului Altar se vizualizează figurile ierarhilor vremii, respectiv: Andrei Șaguna și Nicolae Bălan, Antonie Plămădeală la care s-a adăugat ulterior și portretul mitropolitului actual al Înaltpreasfințitului Laurențiu Streza.

Culoarea urmează arhitectura structurată în cele mai simple împărțiri latreutice ce caracterizează și exprimă canonicitatea lăcașurilor de cult răsăritene, menținând caracterul minimal al capelei, paraclis.

Albastrul cobalt nuanțat stă alături de roșul profund, ocrul luminos ce predomină și albul care dau ansamblului capelei o notă de grandoare în simplitatea registrului iconic al scenelor și al elementelor decorative ce se desfășoară pe pereții laterali. Linia ca vector de exprimare a detaliilor și a întregului, prezintă accente grave ce înnoiesc imaginea plastică, servind pătrunderii gramaticii intrinseci a iconicității compoziționale. Ca element de recunoaștere a artei lui Anastase Demian, forța reductantă a grafiei sale o vizualizăm în întreaga sa creație, cu precădere în desene, ilustrațiile de carte, gravuri etc.

Finalizând, menționăm faptul că în anul 2017 la data de 12 octombrie prin purtarea de grijă a Înaltpreasfințitului Laurențiu, Arhiepiscopul Sibiului și Mitropolitului Ardealului, capela a fost curățată și resfințită. Totodată, picturile executate în ulei ce existau în registrul de jos al Sfântului Altar au fost înlocuite cu altele în frescă, realizate în cea mai bună tradiție postbizantină[12].

Concluzie

Prin claritatea gestului pictural și prin alegerea unui ritm compozițional care a impus o tematică sobră și decriptată de multitudinea de motive specifice artei bizantine, capela se impune prin măreție, monumentalitate, liniște interioară și transcendent.

---

[12] http://www.mitropolia-ardealului.ro/capela-facultatii-de-teologie-ortodoxa-sfantul-andrei-saguna-din-sibiu-a-fost-resfintita/, 19 11. 2017, ora 22.55.

Metodologia de Conservare și Restaurare a ușilor împărătești de la Biserica de lemn Chieșd

Luminița-Dana Postolache, Prof. dr. Constantin Măruţoiu, Maria Valentina Dudu, Daniela Cristina Ilie, Rodica Pavel, Ruxandra Gherasim, Olivia Florena Nemeş, Ioan Bratu

Ușile împărătești din componența iconostasului bisericii de lemn din Chieșd sunt realizate din lemn și decorate cu medalioane pictate și ornamente sculptate cu policromie. Tehnica de execuție a picturii este tempera, iar poleirea este realizată cu foiță metalică aurie și bolus.

Gama cromatică este restrânsă, pentru realizarea personajelor și a fondurilor artistul folosind doar verde, ocru, negru și alb.

În ceea ce privește iconografia, în medalioanele pictate sunt ilustrați cei patru Evangheliști: *Sf. Ev. Luca*, *Sf. Ev. Ioan*, *Sf. Ev. Marcu* și *Sf. Ev. Matei*. Aceștia sunt redați bust, reprezentați fără simbolurile specifice, doar cu Evanghelii și cu inscripția numelui fiecăruia.

Starea de conservare a ușilor înainte de restaurare cuprindea diverse tipuri de degradări specifice tehnici de execuție și caracterului funcțional al acestora, atât la nivelul suportului de lemn, cât și la cel al picturii și al ornamentelor poleite. Pe suprafața acestora erau acumulate, mai ales în concavități, depuneri slab aderente de praf și alte reziduuri provenite din atmosferă. Întreaga suprafață a ușilor prezenta un aspect înnegrit, o peliculă uleioasă ce acoperea atât fața cât și versoul ușilor. Local, pe zone restrânse, existau și scursuri ale acesteia. Tot la nivelul stratului pictural s-au mai identificat desprinderi și lacune de diverse profunzimi și întinderi, eroziuni și uzuri.

Decorul sculptat a suferit pierderea crucii ce încununa întregul ansamblu, fiind vizibil locul de unde aceasta s-a rupt și s-a pierdut.

Tratamentele de conservare și restaurare au fost concepute pentru a rezolva conform principiilor restaurării, diversele tipuri de degradări prezente pe ușile împărătești.

Metodologia de conservare-restaurare a ușilor împărătești

Îndepărtarea depunerilor slab aderente/desprăfuirea

Depunerile slab aderente, de praf sau alți compuși atmosferici cu grad redus de aderență, au fost îndepărtate. Dislocarea acestora s-a realizat cu pensule moi, din păr natural și sintetic, iar îndepărtarea s-a realizat cu aspiratorul, pentru a preveni inhalarea și reașezarea acestora pe suprafețe.

Completarea lacunelor suportului de lemn

Crucifixul, ca element component al ușilor împărătești, nu se mai păstrează. Astfel s-a decis refacerea unității structurale a ansamblului prin adăugarea unui element nou pentru realizarea căruia s-a urmărit caracterul sculpturii originare. Acesta a fost realizat prin sculptare manuală în lemn de tei și fixat cu o soluție de clei de oase de concentrație 24%.





Completare cu lemn sculptat

Curățarea versoului

Premergător operațiunii de curățare a versoului au fost efectuate teste de curățare cu substanțe polare (agenți tensioactivi, Alcool Etilic Absolut) și substanțe cu caracter bazic (apă amoniacală), în vederea îndepărtării diverselor depuneri prezente de la nivelul lemnului sculptat și traforat. Odată obținut rezultatul dorit, întreaga suprafață a fost curățată pentru ca aspectul versoului să fie unitar din punct de vedere estetic.

Metodologia a cuprins aplicarea unei soluții de Apă amoniacală asupra unui fragment de circa 20 cmp. Ulterior expirării timpului de contact al substanței cu depunerile consistente, prezente pe suprafață, acestea s-au solubilizat și au fost îndepărtate cu mijloace fizico-chimice și mecanice, umede și uscate. Suprafața versoului a necesitat repetarea operațiunii la nivel local în cazul elementelor concave ale urmelor de prelucrare. Aceste spații aveau uneori forme greu accesibile crescând gradul de dificultate al operațiunii.



Test de îndepărtare a depunerilor de pe verso



Aspect din timpul operațiunii de curățare

Curățarea stratului pictural

Intervenția de curățare a fost precedată de cercetarea preliminară a suprafeței care a cuprins realizarea de imagini în lumină directă și dirijată, teste de aderență și contact și nu în ultimul rând, multiple probe de curățare.

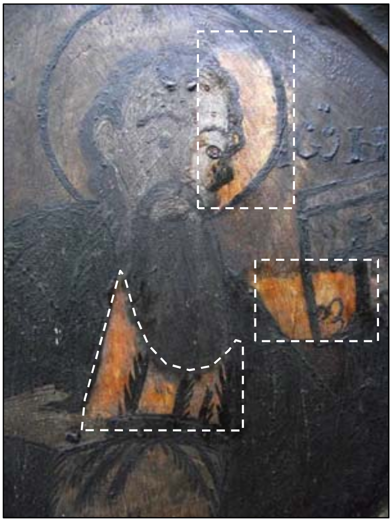
Scopul testelor de curățare este stabilirea metodologiei de lucru prin utilizarea de diverse mijloace și consemnarea celor mai bune rezultate. În timpul efectuării probelor s-au utilizat de la cele mai puțin invazive mijloace, la cele care au dus la obținerea unor concluzii favorabile, adică metode și substanțe pentru solubilizarea depunerilor acumulate în timp.

Au fost utilizate o gamă largă de mijloace fizico-chimice pornind de la substanțe polare până la amestecuri de solvenți: agenți tensioactivi, Alcool Etilic Absolut, Apă amoniacală, emulsie de gălbenuș de ou, Sol. 1/3 (amestecuri de Alcool etilic și esențe) și Dimetilformamidă.

Operaţiunea de curăţare s-a desfăşurat în mai multe etape deoarece acumulările de substanțe uleioase nu aveau caracter uniform, astfel încât zonele cu depuneri grase de circa 1mm au necesitat reveniri multiple şi soluţii mai concentrate.

Prima etapă a constat într-o curăţare cu agenți tensioactivi pe întreaga suprafață ceea ce a dus la îndepărtarea depunerilor cu aderență scăzută. S-a revenit local, în etapa a doua, cu amestecuri de solvenți ce aveau în compoziție, în procente diferite, alcool și esențe cu adaos de amoniac. A treia etapă și ultima s-au desfășurat pe suprafețe din ce în ce mai restrânse, dar mai dificile, deoarece aderența depunerilor a fost foarte ridicată, astfel fiind mai greu de îndepărtat. Aici s-au utilizat substanțe ca Dimetilformamidă și emulsie de ou cu scop de neutralizare.

Metodologia fiecărei etape a cuprins aplicarea substanței pe zona ce urmează a fi curățată, menținerea unui timp de contact, observarea procesului de emoliere și solubilizare și în îndepărtarea propriu-zisă a depunerilor, atât prin metode fizico-chimice cu mijloace umede și mecanice.



Teste de curățare



Aspect din timpul operațiunii de curățare

Consolidarea stratului pictural

În cadrul cercetării preliminarii efectuate anterior debutului operațiunilor de conserva-restaurare, s-a constatat problema de aderență a stratului de culoare împreună cu cel preparator. La nivelul lacunelor, perimetrul acestora era în majoritatea cazurilor desprins de suport.

Operațiunea de consolidare însă a fost efectuată ulterior intervenției de curățare, datorită faptului că suprafața obiectului a fost acoperită în totalitate de substanțe grase care ar fi împiedicat acțiunea consolidantului, în cazul de față, soluția de clei de pește în concentrații de la 9 la 12%. Intervenția a constat în aplicarea consolidantului cald pe zonele desprinse. Consolidarea „*la rece*" s-a efectuat până la obținerea unui rezultat optim atestat de verificarea acustică, astfel în cât zonele desprinse au ajuns la nivelul suprafeței. A urmat presarea cu mișcări longitudinale, apoi îndepărtarea surplusului de consolidant. Suprafața tratată s-a monitorizat până la uscare.

Chituirea lacunelor stratului pictural

Lacunele stratului pictural au fost chituite la nivel cu originalul. Înainte de această operațiune, suprafețele au fost pregătite, prin curățare și degresare cu Alcool Etilic Absolut. Chituirea a constat în aplicarea în mai multe etape a unui amestec de praf de cretă și clei de pește, în proporții variabile. Acestea au format pentru primul strat lapte de chit, iar pentru următoarele chit consistent. Chitul a fost aplicat în straturi succesive până s-a ajuns la același nivel cu originalul. La final, după uscare, acesta a fost șlefuit.



Detaliu înainte și după chituire și curățare

Integrare cromatică

Prin integrare s-a urmărit obținerea unei imagini unitare din punct de vedere valoric și cromatic a ansamblului ce reprezintă ușile împărătești de la Chieșd. În acest scop s-au utilizat culori de apă în amestec cu emulsie de gălbenuș de ou. Pentru integrarea lacunelor chituite la nivel s-a utilizat metoda *tratteggio*, vertical, iar pentru eroziunile de dimensiuni mici *ritocco* și *velatura*. Primele două metode se bazează pe amestecul optic al culorilor utilizate, *tratteggio* prin alăturarea de linii și *ritocco* prin alăturarea de puncte. Cea de-a treia, *velatura*, constă în aplicarea unor laviuri. Completarea cu lemn a fost atenuată cromatic cu laviuri colorate.



Etape ale restaurării

Vernisarea

Pelicula finală de verni are ca scop protejarea stratului pictural, dar are și rol estetic, acela de a asigura un luciu potrivit și uniform întregii suprafețe. Vernisarea s-a realizat cu verni alcătuit din rășină de Damar 6%, esență de terebentină și ceară, cu rol de plastifiant. Pentru aplicarea acestuia s-a folosit o pensulă cu păr moale și suficient de lung pentru a pătrunde în toate profilurile decorului sculptat și traforat.





Ansamblu înainte și după integrare

Concluzie

În urma intervențiilor de conservare-restaurare a fost redată stabilitatea structurală a celor două piese și o prezentare estetică unitară a ușilor împărătești, prin punerea în valoare a calităților artistice ale acestora. Metodologia aplicată respectă principiile restaurării, în ceea ce privește compatibilitatea și reversibilitatea materialelor și recognoscibilitatea intervențiilor. Ușile au fost restituite ansamblului bisericesc cu scopul ca valoarea lor să fie transmisă generațiilor viitoare.

Pictori și sfinți. Zugravul Pârvu Mutu – Sfântul Cuvios Pafnutie Pârvu Zugravu

Lect. dr. Claudia Cosmina Trif

Pentru noi, creștinii ortodocși, imaginea pereților pictați ai unei biserici ne pare foarte firească, normală, naturală. Suntem atât de familiarizați cu ea încât de multe ori nu ne mai întrebăm despre însemnătatea scenelor pictate sau, poate chiar mai puțin, despre creatorii lor, pictori și zugravi.

Un subiect puțin cercetat este identificarea și reconstituirea biografică a pictorilor iconari care au fost trecuți în rândul sfinților. Recent, părintele Stephane Bigham, în cartea sa *Icoana în tradiția ortodoxă*[1], identifică un număr însemnat de sfinți iconari, mărturisitori ai sfintelor icoane, apărători și teologi ai icoanei, maeștri iconari cunoscuți și iconari mai puțin cunoscuți, dintre care unii au fost trecuți în rândul sfinților.

Biserica a considerat potrivit de-a lungul secolelor să recunoască darul artistic ca fiind un talent dat de Dumnezeu care trebuie pus tot în slujba Lui și, prin canonizarea unor artiști de excepție, să recunoască mărturisirea de credință pe care aceștia o fac prin lucrările și viețile lor. Imaginea, pictura ieșită din mâna unui iconar poate fi atât rezultatul cât și o formă de rugăciune personală a pictorului. În același timp icoana sau pictura este gândită și ca o cale de îndreptare a gândului credincioșilor spre Dumnezeu. Actul artistic devine, astfel mărturisire dar mai ales rugăciune a celui ce o realizează, dar și a celor ce o contemplă.

[1] Pr. Stephane BIGHAM, *Icoana în tradiția bizantină*, Theosis, 2016.

Tradiția bizantină ne spune că primul iconar ar fi fost chiar Sfântul Apostol Luca, cel care a pictat prototipul icoanei care o reprezintă pe Maica Domnului Hodighitria[2]. Chiar dacă nu toți sunt foarte cunoscuți nouă celor de astăzi, lista sfinților iconari este lungă și începe, după Sfântul Apostol Luca, cu Sfântul Cuvios Lazăr, iconarul din Constantinopol (810-867)[3]. Acesta este primul iconar canonizat de Biserică, monah și iconar, mărturisitor al ortodoxiei, care, în ciuda persecuțiilor prin care au trecut creștinii în perioada iconoclastă, a continuat să picteze icoane.

Numele celor care au pictat cu evlavie sunt multe și, probabil nu le vom ști pe toate niciodată, dar este încurajator faptul că printre cei cunoscuți întâlnim și mari nume ale artei sacre, oameni recunoscuți pentru talentul lor și, mai ales, pentru unicitatea operei lor. Unii dintre ei au fost canonizați de către Biserică cum este, de exemplu, Sfântul Cuvios Andrei Rubliov (cca. 1365-1430)[4]. Despre viața acestui mare artist există puține informații, deoarece, asemenea multor zugravi, și-a trăit viața și și-a creat opera cu o desăvârșită discreție și smerenie. Cu toate acestea a reușit să exercite o influență incontestabilă asupra artei iconografice rusești, care îl are ca reper până azi.

Iconari autentici, și-au dedicat timpul rugăciunii și iconografiei, așa cum se găsește o descriere a unui iconar în sinaxar, „exprimând prin linii și culori roadele contemplării sale"; din mâinile acestor oameni au ieșit adesea icoane făcătoare de minuni, icoane care au avut influență majoră asupra unor comunități de creștini, reușind să adune oamenii în jurul sfintei noastre Biserici.

Există și artiști importanți ai artei iconografice care, deși nu sunt sfinți, pot fi considerați mărturisitori și adevărați luptători ai icoanei; iconografia este o artă teologică, deoarece exprimă oamenilor, prin tehnica specifică, revelația lui Dumnezeu; așadar, întreaga lor activitate a fost închinată divinității. Un bun exemplu poate fi pictorul Teofan Grecul (sfârșitul secolului XIV-începutul secolului XV), despre care biograful său, Epifanie cel Înțelept, spunea că a fost un mare filozof și un gânditor, care se impunea prin forța intelectului, dar a fost și un

---

[2] Leonid USPENSKY, Vladimir LOSSKY, *Călăuziri în lumea icoanei*, Sophia, București, 2003, p. 110.

[3] Pr. S. BIGHAM, *Icoana în tradiția bizantină*, Theosis, 2016, p. 108.

[4] Pr. S. BIGHAM, *Icoana în tradiția bizantină*, p. 118.

mare teolog, căci a înțeles cu mintea cele duhovnicești, iar prin ochii săi cei curățiți, vedea frumusețea duhovnicească[5].

Aici ar trebui amintiți reprezentanții școlii din Tesalonic: Manuel Panselinos, Gheorghe Kaliergis, Mihail și Eutihie Astrapas, pictori în frescă deosebit de activi în epocă, a căror fresce din Athos reflectă o profundă stare duhovnicească. Monahul Daniel Ciornâi, „prieten și împreună-postitor" al Sf. Andrei Rubliov, împreună cu care pictează Catedrala Maicii Domnului din Vladimir; Teofan Cretanul - cel mai de seamă reprezentant al școlii cretane, Dionisie din Furna - iconar grec și ieromonah, care, deși a pictat mai multe biserici în Muntele Athos, urmărind atent opera lui Panselinos[6], este mai cunoscut pentru cartea sa „Erminia pentru meșteșugul zugrăviei", o compilație complexă de texte și imagini despre acest meșteșug, lucrare pe care o folosesc pictorii până în zilele noastre.

Să nu uităm să îi amintim măcar pe marii iconari și teologi contemporani, Leonid Uspensky, iconar și teolog al icoanei și pe Fotie Kontoglu, de asemenea iconar și teolog al icoanei, ambii, prin întreaga operă, atât artistică, cât și scriitoricească participând la renașterea icoanei canonice ce a avut loc la începutul secolului XX; cei doi au reușit să apere icoana canonică prin cuvinte și imagini, alături de un alt artist drag mie, monahul Grigorie Krug. Artist plastic și prieten din tinerețe cu Uspensky, ajunge să se boteze în credința creștin-ortodoxă din proprie convingere la anii tinereții. Ceva mai târziu se călugărește și își dedică întreaga viață rugăciunii și pictării icoanelor înt-o manieră personală valoroasă.

În mulțimea de nume de sfinți iconari avem bucuria să descoperim și nume de români; astfel îl întâlnim pe cel al sfântului Iorest, Mitropolitul Transilvaniei (mijlocul secolului XVII)[7]; monah și iconar talentat la mănăstirea Putna, ajunge mitropolitul Transilvaniei, calitate din care luptă pentru ortodoxie împotriva calvinilor.

Un alt nume mare este cel al Sfântului Ierarh Antim Ivireanul (secolul XVII-XVIII). Mitropolit al Țării Românești între 1708-1716[8],

---

[5] V.N. LAZAREV, *Teofan Grecul și școala sa*, Meridiane, București, 1974, p. 32.

[6] DIONISIE DIN FURNA, *Erminia picturii bizantine*, editura Mitropoliei Banatului, 1979, p. 19.

[7] Pr. S. BIGHAM, *Icoana în tradiția bizantină*, p. 129.

[8] Florin ȘERBĂNESCU, „Sfântul Ierarh Antim Ivireanul, Mitropolitul Țării Românești", în: *Domnitorii și ierarhii Țării Românești. Ctitoriile și mormintele lor.*, Cuvântul Vieții, 2009, p. 514.

cărturar și iubitor de artă, cunoscut pentru preocupările sale de sculptor, miniaturist și iconar – conform tradiției, a pictat icoana de hram a mănăstirii înființate de el între anii 1713-1715, mănăstirea Tuturor Sfinților.



Icoana de hram
Duminica tuturor sfinţilor,
Mănăstirea Antim,
Bucureşti

și icoana care reprezintă pe sfinții Alexie, Nicolae, Antim și Agata,



Sfinții Alexie, Nicolae,
Antim și Agata,
sfinții ocrotitori
ai mitropolitului Antim
Mănăstirea Antim, Bucureşti

Cele două icoane se păstrează și astăzi în biserica mare a mănăstirii[9].

Am făcut această pledoarie pentru a ajunge la personajul central al lucrării, cel pe care aș vrea să îl prezint aici: Pârvu Pârvescu, supranumit Mutu. Se pare că e numit „mutu" de către contemporanii săi nu pentru că nu ar fi putut vorbi, ci datorită faptului că alegea să picteze în tăcere, liniște și rugăciune, dobândind astfel har pentru lucrarea pe care o făcea.

Zugrav și iconar vestit, creator de școală de pictură bisericească în epoca lui Șerban Cantacuzino și Constantin Brâncoveanu, s-a format ca artist în Bucovina, dar a revenit în Țara Românească unde a pictat numeroase ansambluri bisericești și icoane, în special pentru familia Cantacuzinilor[10] .El a fost timp de 20 de ani, de altfel, artistul favorit al familiei Cantacuzino, la vremea respectivă cei mai învățați oameni din Țara Românească, instruiți în Italia. În bibliotecile familiei Cantacuzino, Pârvu Mutu are ocazia să studieze inovațiile picturii Renașterii târzii și cele ale barocului transmise prin intermediul gravurilor de reproducere.

Cuviosul Pafnutie s-a născut în luna octombrie a anului 1657 în familia unui preot ortodox, Ioan Pârvescu, de unde și dragostea pentru Biserică întipărită din copilărie, într-o mahala a orașului Câmpulung-Muscel. Și-a început cariera artistică de timpuriu, la mănăstirea Negru-Vodă din Câmpulung[11], unde a pictat, împreună cu dascălul său monahul Evghenie[12], biserica acestui sfânt locaș. Putem spune că este artistul a cărui operă exprimă cel mai bine spiritul înnoitor al epocii, artistul lăsând în decoraţia picturală a lăcaşurilor religioase de la finele secolului XVII şi începutul secolului XVIII, dovezi de o incontestabilă valoare artistică.

Odată întors din Moldova unde învață meșteșugul picturii bisericești de la un maestru rus[13] și unde vine în contact cu vestitele ansambluri

---

[9] *Sfânta Mănăstire Antim: istorie, cultură și spiritualitate: 1713-2013*, Basilica, București, 2013, p. 168.

[10] Vasile DRĂGUȚ, *Dicționar enciclopedic de artă medievală românească*, Științifică și enciclopedică, București, 1976, p. 236.

[11] Vasile FLOREA et alii, *Pictura românească în imagini*, Meridiane, București, 1970, p. 90.

[12] Elisabeta NEGRĂU, Cristina COJOCARU, *Sfântul cuvios Pafnutie-Pârvu Zugravul. Tradiție și modernitate în arta brâncovenească.*, Cuvântul Vieții, București, 2017, p. 10.

[13] E. NEGRĂU, C. COJOCARU, *Sfântul cuvios Pafnutie-Pârvu Zugravul. Tradiție și modernitate în arta brâncovenească.*, p. 9.

de pictură murală și cu iconarii greci și ruși care lucrau la Iași în acel timp[14], își începe prodigioasa activitate pe meleagurile natale, zugrăvind mai multe ctitorii ale familiei Cantacuzinilor și ale voievodului Constantin Brâncoveanu, cel care va ajunge, printr-o binecuvântată întâmplare a istoriei, martir pentru Hristos. Mediul din care provenea, precum și preocupările personale pentru cultură și artă, l-au făcut să aleagă mijloace de expresie revoluționare, moderne, lucru pe care, de altfel, îl tatonau și îl doreau și principalii reprezentanți ai culturii românești de la acea vreme. El va acorda o atenție deosebită, în special, artei portretului. Artistul va da o interpretare nouă portretului, pe care îl va înțelege ca fiind o modalitate de exprimare a prezentului istoric, a personalității individuale și a trăirii personale a fiecărui personaj și nu ca un simbol, așa cum făceau până la el marii zugravi pe care, de altfel Pârvu Mutu îi admira[15]. În formarea sa, pictorul a fost puternic influențat de pictura murală de la biserica Sfântul Nicolae Domnesc din Curtea de Argeș, pictură datând din a doua jumătate a secolului XIV.

În realizarea operei sale, zugravul Pârvu Mutu accentuează trăsăturile laice ale personajelor și aspectele vieții cotidiene în compoziții descriptive, având o atenție deosebită pentru detalii, toate aceste fiind magistral demonstrate și admirate și astăzi, în tablourile votive ale numeroaselor biserici pe care le-a împodobit, precum și în minunatele autoportrete. Artistul de geniu care a fost Pârvu Mutu își demonstrează valoarea nu atât în realizarea scenelor religioase, convenționale și standardizate, cât în realizarea portretelor[16] și în special în cele ale ctitorilor, aflate în vaste tablouri votive. Portretele de ctitori ocupă un loc important în arta muntenească și în cea oltenească. Domnitorii și boierii sunt pictați în costume de ceremonie, împreună cu soțiile și familiile lor[17]. Splendidele galerii de portrete ale ctitorilor și ale familiilor acestora conțin uneori zeci de personaje. Chiar dacă în Țara Românească, mai toate monumentele pictate în secolele XV-XVI rezervă un loc important scenei votive, din această perspectivă pictorul

---

[14] monahia Atanasia VĂETIȘI, *Arta brâncovenească*, NOI Media Print, 2011, p. 78.

[15] V. FLOREA et alii, *Pictura românească în imagini*, p. 90.

[16] Vasile DRĂGUȚ, *Arta Românească*, Meridiane, 1982, p. 393.

[17] I.D. ȘTEFĂNESCU, *Iconografia artei bizantine și a picturii feudale românești*, Meridiane, București, 1973, p. 188.

nostru este un inovator, deoarece are inspirația și cutezanța de a portretiza în adevăratul sens al cuvântului, adică de a căuta atât asemănarea cu cel portretizat, cât și de a desluși anumite valențe expresive. Un exemplu elocvent pentru aceasta este tabloul votiv de la Filipeștii de Pădure (1692[18]) în care este reprezentată întreaga familie a agăi Matei Cantacuzino, ctitorul acestei biserici. În pronaosul bisericii apare, așadar, o complexă compoziție cuprinzând 55 de personaje, de toate vârstele, cu fizionomii variate și expresii diferite, impresionant surprinse în delicatețea și multitudinea lor. Cu talent, măiestrie și multă libertate, pictorul reușește să redea prin mijloace plastice, prin vestimentație și detalii, individualitatea fiecărui personaj, ceea ce va contrasta puternic cu pictura scenelor religioase, făcând din tabloul votiv spațiul predilect de manifestare al artistului. Cu toată complexitatea scenei, pictorul reușește, prin gama cromatică bogată și prețioasă, dar și prin desenul delicat și sintetic, realist, de o expresivitate remarcabilă, să obțină o compoziție omogenă, închegată, puternic expresivă, care va rămâne în istoria artei un permanent reper. Portretele sale din numeroasele tablouri votive (trebuie menționat că pictorul are o operă considerabilă, cuprinzând atât ansambluri de pictură murală, cât și icoane – bisericile Negru Vodă din Câmpulung, Cotroceni, Mărgineni, Filipeștii de Pădure, Măgureni, Poiana, Lespezi, Colțea, Sinaia, Fundenii Doamnei, Râmnicu Sărat, Bordești, Mamu, Sf. Gheorghe Nou) constituie o anticipare a ceea ce va urma în arta portretisticii din primele decenii ale secolului XIX. Totodată, prin aceste scene ample va influența întreaga iconografie a pronaosului, locul destinat ctitorilor, prin modalități excepționale de realizare compozițională, tot aici pictorul introducând adesea scene preluate din surse folclorice și scene pitorești de sorginte laică. Se crează astfel o povestire în secvențe pline de narativism, cu elemente luate din viața cotidiană și natura înconjurătoare[19], manifestând și în acest fel tendința și dorința sa de emancipare față de mentalitatea epocii.

Pârvu Mutu, acest mare înaintaş al picturii moderne, considerat de către istoricii de artă primul pictor român modern, este, de fapt, tradiţionalist, în sensul că respectă canoanele și normele bizantine ale

[18] V. FLOREA et alii, *Pictura românească în imagini*, p. 91.
[19] monahia A. VĂETIȘI, *Arta brâncovenească*, p. 80.

artei. El nu intervine major în organizarea compoziției, nici în tradiția iconografică; libertatea pe care și-o permite este în modalitatea de execuție, în mânuirea penelului cu gesturi libere și largi, în așa fel încât tușele penelului său să lase urme picturale, pline de viață și vibrație.

Este important de menționat faptul că pictorul a avut privilegiul de a viețui și activa în cea mai viguroasă, laborioasă și activă epocă, așa-numita epoca Brâncoveanu, perioadă deosebit de favorabilă artei și culturii, când încep să se întrezărească începuturile României moderne și a artei moderne. Acum apar construcții noi și moderne, palate domnești și boierești precum cele de la Potlogi și Mogoșoaia, locuri care depozitează multe lucrări de artă și cărți valoroase. Apar numeroase biserici cu forme arhitectonice eclectice care dețin odoare, icoane și picturi murale [20], toate acestea formând un curent înnoitor, benefic.

În acest context social-artistic pictorul devine conștient de valoarea sa și va ajunge să își semneze lucrările cu numele „dascălu Pârvu Mutu Zugravu", lucru rar întâlnit în acel moment în care anonimatul meșterilor era un semn de ascultare și smerenie. Ținea la apelativul de dascălul, deoarece deschisese o mica școală de pictură la București în anul 1702, dar marele său merit este puternica influența pe care a exercitat-o asupra artiștilor și picturii din veacurile care au urmat.

În cadrul remarcabilelor picturi murale, Pârvu Mutu şi-a lasat autoportretele in numeroase biserici împodobite de el: de la Berca, Bordeşti şi Râmnicu-Sărat la Filipeştii de Pădure şi în mai multe biserici din Bucureşti. În acel moment al evoluției artei, autoportretul constituia un element iconografic nou, extrem de rar. Autoportretele sale se numără printre cele mai vechi opere de artă de acest gen din arta românească, având deosebite calități plastice, artistice și chiar istorice. Portretizarea meșterilor și pictorilor într-un ansamblu pictural religios arată cinstea de care aceștia aveau parte în ochii domnitorului și ai poporului[21], precum și deschiderea spre nou de care aceștia erau dornici.

Atât istoricii de artă, cât și iubitorii și admiratorii creației marelui zugrav au păreri comune în ceea ce privește cel mai vestit și poate cel ma frumos autoportret al său. Este vorba despre autoportretul care provine din biserica mănăstirii *Adormirea Maicii Domnului* din Bordești,

[20] V. FLOREA et alii, *Pictura românească în imagini*, p. 94.

[21] I.D. ȘTEFĂNESCU, *Iconografia artei bizantine și a picturii feudale românești*, p. 188.

Vrancea. Ridicată de către căpitanul de Buzău Mănăilă Mărăcineanu între anii 1698-1699[22], mănăstirea nu a reușit să se păstreze în ansablu complet, din ea păstrându-se doar biserica, astăzi restaurată, dar care, din păcate, din cauza părăsirii îndelungate și-a pierdut în mare parte frumoasa podoabă picturală. Chiar și așa s-a putut certifica autenticitatea picturii murale, cei doi artiști semnându-se la proscomidiar: „Pârvu Mutul zugrav și Radu zugrav”[23], iar în glaful ușii de intrare în biserică s-au reprezentat în dublu portret, maestru și ucenic. Fresca, devenită celebră, a fost decapată, pentru o mai bună conservare, în anul 1960[24] și se poate admira în Muzeul Național de Artă al României din București. Artistul se reprezintă cu penelul într-o mână și cu vasul pentru culori în cealaltă, împreună cu ucenicul său Radu, tânăr și imberb, care ține și el în mână un instrument de lucru, probabil o drișcă de netezit mortarul.



Frescă provenind din biserica mănăstirii ***Adormirea Maicii Domnului*** **din Bordești, Vrancea**
Muzeul Național de Artă al României din București

Imagine remarcabilă, puternică, care dezvăluie într-un spațiu eminamente sacru elemente profane, dând un semnal evident de desprindere a artei bisericești de canoanele deja puternic înrădăcinate.

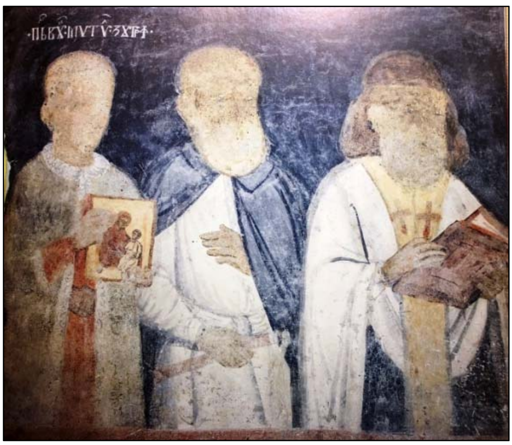
---

[22] Nicolae STOICESCU, *Bibliografia monumentelor feudale din Țara Românească*, vol. I, Mitropolia Olteniei, Craiova, 1970, p. 81.

[23] Virgil DRĂGHICEANU, „Inscripții. Mănăstirea Bordești-Râmnicu Sărat”, în: *Buletinul Comisiunii Monumentelor Istorice*, VIII, 29 (1915), p. 48.

[24] E. NEGRĂU, C. COJOCARU, *Sfântul cuvios Pafnutie-Pârvu Zugravul. Tradiție și modernitate în arta brâncovenească.*, p. 236.

Un alt autoportret al artistului, nu mai puțin celebru, este acela de la Filipeștii de Pădure, Prahova. Biserica *Sfinții Trei Ierarhi* de la Filipeștii de Pădure a fost ridicată de văduva agăi Matei Cantacuzino, Bălașa și de fiul lor Toma, conform pisaniei din 1688[25]. Pictura murală de la interior este opera mai multor meșteri zugravi ale căror nume le cunoaștem din inscripțiile rămase la proscomidiar, unde apare și numele lui Pârvu Mutu.



Pârvu Mutu, *Autoportret*, Biserica Filipeştii de Pădure

Acesta se autoportretizează pe peretele casei scării clopotniței sub semnătura „Pârvu Mutu zugrav", împreună cu Stan, unul dintre zugravi, un vătaf de șantier și un preot[26], toți având contribuții însemnate la împodobirea locașului. Credem că rolul zugravului Pârvu a fost unul însemnat dacă luăm în calcul dimensiunea mare a autoportretului său în care se reprezintă înveșmântat în haină lungă, tivită și ținând în mâini o icoană a Maicii Domnului cu Pruncul.[27] Cromatica frescelor de la biserica Filipeștii de Pădure îmbină nuanțele de roșu cărămiziu, pământ galben și griuri colorate cu lila, verde malachit și albastru cenușiu, paletă coloristică moderată ce va caracteriza întreaga creație ulterioară a artistului. Pe meșterii cu care Pârvu Mutu

[25] Alexandru TZIGARA-SAMURCAȘ et alii, *Biserica din Filipeștii de Pădure*, Institutul de Arte Grafice Carol Gobl, București, 1908, p. 28.

[26] E. NEGRĂU, C. COJOCARU, *Sfântul cuvios Pafnutie-Pârvu Zugravul. Tradiție și modernitate în arta brâncovenească.*, p. 37.

[27] E. NEGRĂU, C. COJOCARU, *Sfântul cuvios Pafnutie-Pârvu Zugravul. Tradiție și modernitate în arta brâncovenească.*, p. 42.

a lucrat aici îi vom întâlni pe șantierul brâncovenesc de la Hurezi, unde vor lucra sub conducerea zugravului grec Constantinos, cel care reprezintă un alt mare reper al picturii de biserici de la finalul secolului XVII. Pârvu Mutu va avea însă un traseu distinct și își va forma, încă de la acest moment, o serie de structuri specifice în programul iconografic, structuri pe care le vom regăsi la toate celelalte monumente atribuite lui.

La fel ca și în cazurile prezentate anterior, din fosta mănăstire *Sfinții Arhangheli Mihail și Gavriil* – Berca, Buzău s-a păstrat doar biserica mănăstirii, alături de ruinele zidurilor de incintă. De sub straturile de pictură noi, adăugate de zugravul Nicolae Teodorescu între anii 1832-1834, conducătorul școlii de pictură de la Episcopia Buzăului[28], cu ocazia unei restaurări au ieșit la iveală vechile picturi murale. Autoportretul zugravului Pârvu Mutu, de data acesta alături de soția sa Tudora, de care a fost profund legat până la sfârșitul vieții a fost descoperit deasupra ușii de la intrare[29].



Pârvu Mutu, *Autoportret alături de soția sa Tudora,* Biserica Mănăstirii din Berca, Buzău

Se reprezintă ținând o pensulă în mână, simbol al îndeletnicirii sale, într-o cromatică caldă, luminoasă, pe care o experimentează în întreg ansamblul pictural, reușind, prin alternanța zonelor neutre din griuri colorate să creeze efecte de profunzime. După moartea soției în

[28] Gabriel COCORA, „Biserica de la Berca, monument de artă brâncovenească”, în: *Glasul Bisericii*, XXII (1963), p. 520.

[29] E. NEGRĂU, C. COJOCARU, *Sfântul cuvios Pafnutie-Pârvu Zugravul. Tradiție și modernitate în arta brâncovenească.*, p. 198.

anul 1718, pictorul se va retrage la mănăstirea Mărgineni din Prahova, împreună cu fiul său cel mic, Gheorghe. Aici cei doi vor fi tunși în monahism sub numele de Pafnutie, respectiv Gherasim, dar după moartea fiului său, va părăsi mănăstirea Mărgineni și se va retrage la schitul Robaia, unde va rămâne până la sfârșitul vieții, sfârșit care s-a întâmplat în anul 1735, pe când schimonahul Pafnutie avea 75 de ani.[30]

Cunoașterea operei, activității și a reperelor biografie ale acestui mare artist și călugăr nu ne-ar fi fost posibilă dacă nu ar fi existat *Autobiografia* unui descendent al pictorului, arhimandritul Ghenadie Pârvulescu (1805-1873) care, cuprins de euforia gândului că ar putea fi descendent al faimosului zugrav, adună informații despre existența și opera pictorului și transcrie notițele de pe marginea unor culegeri de texte religioase care au aparținut pictorului și le face cunoscute pe la mijlocul secolului XIX, sub forma unui manuscris. În acest fel avem acces la o cronologie a celor mai importante momente din viața și activitatea pictorului Pârvu Mutu și totodată ni se face cunoscută și o listă a bisericilor pictate de el de-a lungul timpului, fapt remarcabil pentru cunoașterea imediată a muncii zugravului nostru. Manuscrisul arhimandritului, uitat și el, a fost descoperit și publicat în anul 1940 de către preotul Constantin Bobulescu[31]. Ulterior, informațiile descoperite de către Constantin Bobulescu au atat la baza operei de cercetare de mai târziu a primei monografii dedicate lui Pârvu Mutu publicată de istoricul de artă Teodora Voinescu în anul 1955 și care a constituit reperul bibliografic cel mai important, toți autorii care au scris ulterior despre opera zugravului citând această referință.[32] Deplin conștienți de valoarea acestui mare pictor național al perioadei medievale, cercetătorii contemporani au studiat mai îndeaproape opera sa, i-au fost închinate monografii noi și studii care au evidențiat uriașa contribuție pe care zugravul Pârvu Mutu a avut-o în istoria artei românești, precum și importanța viziunii sale inovatoare pe care reușește să o exprime într-o sinteza armonioasă între tradiție și noutate.

---

[30] Teodora VOINESCU, *Pârvu Mutu Zugravul*, Meridiane, București, 1968, pp. 6-12.

[31] E. NEGRĂU, C. COJOCARU, *Sfântul cuvios Pafnutie-Pârvu Zugravul. Tradiție și modernitate în arta brâncovenească.*, p. 13.

[32] E. NEGRĂU, C. COJOCARU, *Sfântul cuvios Pafnutie-Pârvu Zugravul. Tradiție și modernitate în arta brâncovenească.*, p. 14.

Opera lui Pârvu Mutu și ulterior a urmașilor săi direcți, căci și-a format ucenici care au devenit vestiți - Radu Zugravu, preoții Nicolae și Dima, sau cei de peste veacuri, a devenit un reper în secolul XX și o sursă de inspirație în formarea stilului național românesc, întrucât este considerată cea mai complexă sinteză stilistică a epocii brâncovenești și expresia cea mai bine conturată și autentică a specificului local în arta religioasă[33].

Artist plastic remarcabil, inițiator al unei școli de pictură cu ecou larg în Țara Românească la începutul secolului XVIII, se integrează în ansamblul creatorilor de valori culturale românești și, iată, de acum îl vom avea și în rândul sfinților ca un mare trăitor al Ortodoxiei românești și slujitor al lui Hristos, rugător pentru noi, căci Zugravul Pârvu Mutu a fost canonizat de către Sfântul Sinod al BOR în anul 2017 și va fi prăznuit în ziua de 7 august, sub numele de Sfântul Cuvios Pafnutie – Pârvu Zugravul de la mănăstirea Robaia.

Acknowledgments: This work was supported by TeMATIC-Art, Project co-financed by FEDR through Competitiveness Operational Programme 2014–2020, Funding contract: 14/01.09.2016.

[33] E. NEGRĂU, C. COJOCARU, *Sfântul cuvios Pafnutie-Pârvu Zugravul. Tradiție și modernitate în arta brâncovenească.*, p. 21.

Mărturie creștină

Fenomenologia mărturiei creștine. Răspunsul iubirii în fața lumii

Lect. dr. dr. Nicolae Turcan

Textul de față își propune o analiză fenomenologică și deopotrivă o meditație despre mărturia creștină, despre ceea ce înseamnă aceasta și ce raporturi are cu cunoașterea. Cum mărturia creștină vizează lumea, căreia i se adresează, dar și pe Dumnezeu, din harul Căruia se hrănește, analiza ia în discuție orizontul lumii, care apare ca ostilitate și refuz, dar și ca loc în care Cuvântul lui Dumnezeu poate fi auzit. Raportul cu sinele propriu, chemat la asceză și renunțare până la jertfă, împlinește acest orizont. Textul încearcă să arate că mărturia creștină reprezintă mai întâi de toate o chemare a dragostei lui Dumnezeu, dragoste atotcuprinzătoare ce se revarsă atât peste lume, cât și peste cei ce aleg, ca martori ai Adevărului, să renunțe la lume, pentru a o sfinți prin harul Duhului Sfânt.

Ce este mărturia?

Mărturia nu se numără decât în mod excepțional printre temele filosofiei fiindcă martorul, cel care a fost de față, confirmă într-un limbaj non-speculativ și non-filosofic ceea ce a văzut și ceea ce a trăit și alege să depună mărturie în fața celorlalți, care nu s-au bucurat de proximitatea sa față de eveniment. Declarația lui adeverește, adică aduce la lumina adevărului, evenimentul la care a fost părtaș, eveniment care, din diferite motive, nu se arată și celorlalți la fel de neîndoielnic. A aduce o probă într-un moment crucial despre adevăr înseamnă a dovedi adevărul ca adevăr și minciuna ca minciună, de aceea martorul luminează însăși definiția adevărului ca adecvare între intelect și lucru.

Orice mărturie ar fi desuetă dacă importanța ei nu ar fi dată de contextul în care se cere rostită, un context potrivnic și obscur, care nu mai permite o vizibilitate corectă a faptelor și evenimentelor. Adeseori violența ce se ivește ține de incapacitatea unui orizont cultural-istoric de a primi ceea ce se manifestă sau chiar de reaua voință a celorlalți. Nimic nu vine la lumină într-un univers pur și lipsit de semnificații deja existente, de prejudecăți și de ideologii, dar nu e mai puțin adevărat că nimic nu poate apărea fără o pregătire preliminară. Fenomenologia ne învață că, deși purificarea tuturor acestora nu este cu putință fără rest, lucrarea diferitelor reducții ne poate oferi accesul la fenomene așa cum se dau ele, de la ele însele. Pe de altă parte, dificultatea receptării acestor fenomene s-ar putea datora diferenței lor față de cele obișnuite: în cazul Întrupării Mântuitorului, fenomenul apariției Fiului lui Dumnezeu pe scena lumii nu se poate bucura de o adeziune empirică, pentru simplul fapt că Împărăția cerurilor este cea care ajunge în lume și pe care lumea nu poate să o primească, nici să o înțeleagă cu ușurință și fără un suplimentar travaliu asupra gândirii și asupra sinelui.

Vom încerca în continuare o descriere fenomenologică a mărturiei creștine, pe care o definim de la bun început, după cum urmează: a face vizibilă înaintea lumii și în pofida violenței acesteia iubirea infinită a lui Dumnezeu, chiar cu prețul propriei vieți.

Post-cunoașterea și cunoașterea continuă

Mărturia creștină recunoaște dialectica vizibilului și invizibilului și ia partea celui din urmă, ori de câte ori îl rostește în vizibilitatea lumii. Cum l-ar putea rosti dacă nu l-ar fi cunoscut mai înainte? Orice mărturie este mai întâi de toate o *post-cunoaștere*, ea dă seama despre ceva care s-a petrecut deja, despre ceva care, chiar când ajunge la prezență, o face dintr-un trecut mai mult sau mai puțin îndepărtat. Nu ar fi eronat să considerăm că acest trecut este, în cazul lui Dumnezeu, imemorial, însă ne preocupă deocamdată doar existența lui în măsura în care s-a rostit fie prin cuvinte, fie prin fapte. Evangheliile vorbesc despre Întruparea Fiului lui Dumnezeu în istorie – un eveniment istoric plauzibil, petrecut deja pe vremea când Ponțiu Pilat era guvernatorul

roman al Iudeii – și o fac într-un limbaj care nu pune probleme de autenticitate; ele sunt deopotrivă mărturii ale faptelor și cuvintelor extraordinare pe care Hristos le-a rostit în istorie, revelând voința și iubirea lui Dumnezeu. După cum semnala Michel Henry, adevărul creștinismului nu constă în adevărul istoric că a existat în Nazaret, în timpul procuratorului Pilat din Pont, persoana istorică a lui Iisus, nici că textele în care au fost scrise evangheliile și epistolele Noului Testament sunt autentice din punct de vedere filologic și nici măcar că acest Iisus propovăduia că este Fiul lui Dumnezeu; ci adevărul creștinismului constă în faptul că Acela care se numea pe sine Fiul lui Dumnezeu, chiar era Fiul lui Dumnezeu.[1]

Adevărul-Hristos ne precedă – „Eu sunt mai înainte de a fi fost Avraam" (In 8, 58) – și ne însoțește – „iată Eu cu voi sunt în toate zilele, până la sfârșitul veacului" (Mt 28, 20) –, de aceea orice mărturie creștină este o mărturie a acestui Adevăr devenit om, care a adus în viața lumii viața eshatologică. Dacă din definiția mărturiei făcea parte necesitatea lui a-fi-de-față, paradoxul mărturiei creștine este că, deși puțini dintre martiri au fost contemporani cu Hristos – apostolii și un număr limitat de credincioși –, cei care L-au mărturisit și îl mărturisesc încă sunt cu mult mai mulți. Noțiunea de contemporaneitate trebuie regândită nu plecând de la istorie, ci de la credință[2]: oamenii sunt părtași lui Hristos și învățăturii Sale în măsura în care devin membri ai Bisericii, credința devine eveniment lăuntric, iar timpul se deschide către Împărăția Cerurilor, schimbându-și înțelesul într-unul teologic: „Timpul este intervalul care durează între chemarea lui Dumnezeu adresată iubirii noastre și răspunsul nostru la iubirea lui Dumnezeu. Este timpul răspunsului omului".[3] Post-cunoașterea mărturiei nu cântărește pornind de la timpul convertirii până în prezentul mărturisirii: acest timp poate să fie extrem de scurt și sunt cunoscute cazuri de martiri care se converteau pe loc, asistând la eroismul altora, devenind la rândul lor mărturisitori ai unui Adevăr care transcende istoria și

---

[1] MICHEL HENRY, *Eu sunt Adevărul. Pentru o filozofie a creștinismului,* trad. IOAN I. ICĂ JR, Deisis, Sibiu, 2000, p. 43.

[2] A se vedea demonstrația lui KIERKEGAARD, în *Fărâme filozofice* (Scrieri II), trad. ADRIAN ARSINEVICI, Amarcord, Timișoara, 1999, pp. 89–94.

[3] MARC-ANTOINE COSTA DE BEAUREGARD și DUMITRU STĂNILOAE, *Mică dogmatică vorbită: dialoguri la Cernica,* trad. MARIA-CORNELIA OROS, Deisis, Sibiu, 1995, p. 146.

lumea. Post-cunoașterea apare predilect ca fiind în legătură cu un *eveniment*, și nu constituie neapărat o cunoaștere de ordin speculativ – deși ar putea fi formulată, legitim, și în acest fel –, ci o cunoaștere prin participare, care deschide un orizont în raport cu care orizontul lumii devine insuficient.

Ceea ce devine vizibil în mărturia creștină este tocmai această cunoaștere revelată, neomenească, supramundană care se manifestă în interioritatea omului ca eveniment (convertire) și suită de evenimente (viață duhovnicească): forța ei dislocă istoricitatea, suspendă facticitatea și oferă nădejdea unui acasă eshatologic. Oricât de simplu formulată, cunoașterea iubirii lui Dumnezeu are în trecutul ei convertirea celui care Îl va mărturisi prin sacrificiu. El nu se va mărturisi pe sine, ci va deveni un mărturisitor al Celui Preaînalt, pe care L-a cunoscut nu necesarmente în deplina formulare a învățăturii, cât în elementele esențiale ale kerygmei Bisericii și mai ales în revelarea iubirii Sale.

De aceea termenul de post-cunoaștere trebuie depășit de cel de cunoaștere continuă: martirul pentru Hristos L-a cunoscut pe Hristos, dar Îl cunoaște chiar în travaliul suferinței sale, în chiar mărturisirea Sa, atunci când se jertfește, mărturisind dragostea lui Dumnezeu pentru oameni. Prin participarea la iubirea lui Dumnezeu, martirul practică o reducție eshatologică[4], punând între paranteze întreaga sa lume și viață, într-o anticipare a unui viitor plin de nădejdea învierii, viitor oferit deja într-o anumită măsură în prezentul kairotic, al momentului potrivit ce deschide către veșnicie.

Lumea, facticitatea dublă și contrafacticitatea mărturiei

Topos-ul mărturiei creștine este lumea și deschisul ei, numai că orizontul pe care ea îl oferă lui Hristos este neîndestulător pentru bogăția Revelației. Nu ar fi nevoie de mărturie dacă „ai Săi" L-ar fi cunoscut și primit. Însă omul este mai întâi de toate „aruncat în lume", după cum spunea Heidegger, care numea această aruncare *facticitate*.[5]

---

[4] JEAN-YVES LACOSTE, *Timpul – o fenomenologie teologică,* trad. MARIA CORNELIA ICĂ JR, Deisis, Sibiu, 2005, p. 239.

[5] MARTIN HEIDEGGER, *Ființă și timp,* trad. GABRIEL LIICEANU și CĂTĂLIN CIOABĂ, Humanitas, București, 2002, § 38.

O proiectare, așadar, și o lume. Cea dintâi vorbește despre o predeterminare în care ne-am regăsi odată cu conștiința de sine, despre o non-alegere a ființei proprii: nu ne-am chemat la viață, nu ne-am dorit nașterea, nu am ales orizontul morții și absolutul lui în deplină cunoștință de cauză. Cea de-a doua articulează determinațiile care ne marchează de la început: locul, familia, sexul, țara, limba, numele, timpul istoriei și toate celelalte care fac parte din descrierea identității noastre. Lumea este cea în care locuim și în același timp cea care ne locuiește, prin semnificațiile ei. Nu putem trece fără dificultate peste realitatea că ne preced atât de multe – de la ființarea empirică, până la interpretările prereflexive pe care le moștenim, prin limbă, odată cu tradiția de care aparținem. În același timp, nu suntem în stare să anihilăm fără pierderi proiectul prin care ne articulăm viitorul. Ne regăsim într-un loc, determinați de limite, predeterminați de alegeri care nu ne-au aparținut și ne orientăm în lumea noastră purtați de viitorul la care aspirăm, viitor prezent deja în proiectele și alegerile noastre. Din el nu lipsește moartea, numai că apariția ei rămâne la început neînsemnată, ca și cum am trăi o copilărie a morții, care urmează să se maturizeze și să ocupe spațiul preocupărilor pe măsură ce timpul ei se apropie. Moartea proprie crește odată cu noi, urmând ca la un moment dat să ne interogheze definitiv.

Facticitatea ne recomandă lumii și ne dă definițiile, ea este cartea noastră de identitate și temeiul devenirii ulterioare. Ea oferă un prim sens drumului nostru, un sens mundan căruia îi aparținem și pe care îl dezvoltăm prin auto-proiectare. Căci aruncării inițiale i se adaugă voința *noastră* de lume, de vreme ce omul nu se simte numai abandonat lumii, ci și atras de către ea. Promisiunea lumii de a fi împlinire și de a oferi fericirea este legitimă, atât timp cât omul poate fi înțeles ca parte naturală a lumii. Prin auto-proiectare, facticitatea se manifestă ca dependență, fie exuberantă, fie amară – împlinire ori decepție. Iar facticitatea nu trece în contrariul său, ci se amplifică, întărită de libertatea și adeziunea omului, devenind o *facticitate dublă*, căci cuprinde acum și o *facticitate egotică*, o auto-proiectare dominată de dorință și devenire.[6]

[6] Heidegger numește „cădere” această dublare a facticității, pe care noi am numit-o aici „egotică”, și o leagă de modul inautentic al *Dasein*-ului care există factic. MARTIN HEIDEGGER, *Ontologie. Hermeneutica facticității*, trad. CHRISTIAN FERENCZ-FLATZ, Humanitas, București, 2008, pp. 242–243 [179].

Autenticitatea nu scapă jocului ei, dacă autenticitatea presupune luarea în serios a proiectului propriu pornind de la orizontul morții. Aparent, proiectul asumat răspunde proiectării factice. Oricât de înalt ar fi însă acest proiect, atâta timp cât rămâne în orizontul lumii, el nu scapă de condițiile impuse de facticitatea egotică. Nici libertatea nu are un cuvânt de spus, fiindcă imaginea unei libertăți contra-factice anulează însăși libertatea mundană. Când omul este autentic, facticitatea are același sens cu autenticitatea lui; când este inautentic, ea are același sens cu inautenticitatea lui. Facticitatea este în acest punct și sensul, și nonsensul, fiindcă ambele apar în orizontul mundanității.

Neputând să-și abandoneze centrul lumii sale, eul definește lucrurile pornind de la sine, ca *eu egotic*. Chiar și mirarea, despre care Aristotel spunea că se află la originea filosofiei, apare ca o afectare a eului, nevoit să răspundă unui univers nu întotdeauna favorabil. Intenționalitatea fenomenologiei este mai întâi de toate o anume formă a alegerii, care lasă să apară anumite fenomene, mai degrabă decât altele. O reducție spontană se realizează, uneori inconștientă, alteori prejudecată, reducția la lumea proprie. Există fenomene, de tipul evenimentului, care apar fără anticipare și alegere, în care apriorismul eului poate să nu joace decât un rol secundar; există însă o mare majoritate a fenomenelor în care este implicată alegerea eului egotic, iar focalizarea intenționalității nu este nevinovată, ci predeterminată de o dispoziție afectivă sau axiologică. Lumea este orizontul transcendental în care fenomenele se manifestă, în care omul este afectat și în care activează facticitatea dublă, dată de proiectare și auto-proiectare.

Predicând că omul care crede în Hristos nu mai este din lume (In 15, 19), Evanghelia opune facticității chemarea către o libertate superioară, adică un fel de *contrafacticitate* ce aduce aminte de vocația eshatologică. Libertății de a fi în lume, în proiectul propriu, în autenticitate, i se poate opune o alta, care, deși pare imposibilă, este realizabilă prin credință. Orizontul lumii nu dispare, ci își găsește locul în orizontul mai vast al Împărăției lui Dumnezeu, care nefiind ontic disponibilă, rămâne un loc teologic prin excelență, dat prin credință, în Biserică. Liturghia omului – slujirea lui Dumnezeu sau „logica anume care guvernează întâlnirea omului cu Dumnezeu”[7] – și ancorarea în

[7] JEAN-YVES LACOSTE, *Experiență și Absolut. Pentru o fenomenologie liturgică a umanității omului,* trad. MARIA CORNELIA ICĂ JR, Deisis, Sibiu, 2001, p. 8.

lumea invizibilă asigură progresul acestei contrafacticități din care se aude Cuvântul lui Dumnezeu. Imposibilă fără răspunsul afirmativ al omului, contrafacticitatea religioasă se folosește de energia facticității egotice pe care o convertește, într-o oarecare măsură, transformând libertatea mundană în libertate față de lume și preschimbând obsesiile egoiste, în joc al renunțării la sine pentru Hristos. În locul aruncării în lume, ca ființă întru moarte, se edifică chemarea eshatologică, în lumina căreia omul apare ca ființă pentru viață – o viață mai înaltă decât orice promisiune biologică, în registrele superioare ale unei ontologii devenită teologie, adică participare la Dumnezeu, „pe cât îi este omului cu putință". Facticității lumii îi răspunde astfel contrafacticitatea vieții duhovnicești ori a martiriului, căci, vorbind despre cei credincioși, Hristos afirmă: „Eu am venit ca viață să aibă și din belșug să aibă" (In 10, 10).

Dubla facticitate – a aruncării în lume și a auto-proiectării către lucrurile lumii – își găsește veritabilul răspuns nu în același orizont mundan, ci într-un orizont eshatologic. Ceea ce se va împlini după sfârșitul timpului (nostru) *este* deja donat, pe cât e cu putință, prin harul Duhului Sfânt, încă de acum și se descoperă ca o contrafacticitate a vieții, vizibilă în asceză și martiriu. Mărturisitorul lui Hristos ne vorbește tocmai despre această lucrare a contrafacticității, el învinge dubla facticitate și în această biruință vorbește lumii despre biruința asupra morții pe care ne-a adus-o Învierea lui Hristos.

Altul, de mărturisit

Cunoaștere continuă din care nu lipsește nădejdea epectazei, mărturia creștină presupune un Altul decât sine, despre care mărturisește, care este copleșitor. O vedem în răspunsul pe care Dumnezeu i-l dă lui Iov, răspuns ce reprezintă chemarea la suspendarea judecăților dreptății umane, în favoarea evidenței incomensurabilității și copleșitoarei atotputernicii: „Unde erai tu când am întemeiat pământul? Spune-Mi, dacă știi să spui." (Iov 38, 4). Trebuie dat mărturie despre Cel inefabil, despre Cel aproape imposibil de mărturisit în condițiile acestei lumi tocmai pentru că El este, în vreme ce omul, atunci când Îl cunoaște, se urgisește pe sine însuși și se pocăiește în paraf și în cenușă (*cf.* Iov 42, 6).

Dar aceasta este doar o anticipare a măsurii iubirii lui Dumnezeu, ce avea să se reveleze odată cu trimiterea Fiului în lume. De aceea, cel care Îl mărturisește pe Cel Nevăzut nu se propune pe sine ca ultimă soluție, ci dobândește un statut iconic, aducând în vizibilitatea lumii invizibilitatea iubitoare a lui Dumnezeu. În jertfa mărturiei omului, Dumnezeu devine vizibil și mulți „orbi", adică necredincioși, ajung să vadă, deodată, ceea ce nici măcar nu anticipau sau nu credeau posibil. Acest Altul nu este vreun avantaj personal sau vreo punere în lumină a propriei persoane, fiindcă mărturisitorul nu se propune pe sine ca inițiat care așteaptă recunoaștere. El suspendă eul egotic. Dimpotrivă, copleșit de infinitatea iubirii dumnezeiești, nu-i rămâne altceva decât să o mărturisească, fiindcă el se bucură de această iubire pe care a primit-o în dar, pe nemeritate. Nimeni nu este vrednic de iubirea lui Dumnezeu, însă, cu toate acestea, nimeni nu este uitat de chemarea ei. De aceea, când o rostește în orizontul ostil al lumii, cu prețul vieții sale, cel care o mărturisește o face ca pe o datorie: mare nu este gestul lui de a se lăsa jertfit pentru Hristos, ci mare cu adevărat este iubirea lui Hristos care i-a fost dăruită pe când era păcătos. Smerenia însoțește martirajul pe care doar o iubire incomensurabilă îl justifică.

Hristos însuși este un mărturisitor al Tatălui și totodată o icoană a Lui: Îi face vizibilă voia Sa înaintea oamenilor și în același timp Îl arată oamenilor pe Cel nearătat: „Cel ce M-a văzut pe Mine a văzut pe Tatăl" (In 14, 9); „Eu sunt întru Tatăl și Tatăl întru mine" (In 14, 11). Sfinții, la rândul lor, îl mărturisesc pe Hristos, adică pe modelul mărturiei creștine: cel ce din dragoste S-a dat pe sine însuși pentru viața lumii, mărturisind despre dragostea Tatălui care L-a trimis.

Renunțarea și redobândirea de sine

Nu există mărturie în afara renunțării la sine, a unei reducții ascetice. Lucrarea facticității și eului egotic ne menține prizonieri ai lumii, prizonierat căruia mărturia trebuie să-i răspundă. Există o violență aici, vizibilă în asceză: este violența făcută firii căzute, în numele unei nădejdi pe care doar credința în Împărăția cerurilor o justifică. Cel ce crede, cel ce Îl mărturisește pe Dumnezeu prin viața sa se leapădă de sine, după cuvântul Evangheliei: „Dacă vrea cineva să vină după Mine, să se lepede de sine, să-și ia crucea și să-Mi urmeze mie" (Mt 16, 24).

Se formulează aici un joc al ființei și devenirii: cel ce este păcătos, își ia prin credință și nădejde adevărata sa ființă, din viitorul eshatologic și din ascultarea de Dumnezeu. El nu o deține încă pe cea din urmă – decât în ghicitură –, dar o pierde pe cea dintâi în numele ei. Se pierde pe sine însuși în speranța că Dumnezeu îl va câștiga cu puterea Sa. Credința este redutabilă, fiindcă are puterea de a susține o devenire întru Dumnezeu pe care nicio promisiune mundană nu ar putea-o justifica. Printr-un singur gest, cel al renunțării la viața proprie pentru Hristos, sfântul martir trece dintr-o dată de la ființa-aici la ființa eshatologică.

Orice renunțare la sine pentru Dumnezeu este o mărturisire de credință și un martiriu. Forța cu care lumea empirică se impune vizibilității noastre, aduce un câmp pe care o fenomenologie îl poate trata într-un legitim „ateism metodologic", asemenea lui Husserl și Heidegger. Cu toate că se bucură de o evidență apodictică și rămâne în câmpul nostru chiar în urma reducției transcendental-fenomenologice (*epoché*)[8] – sau mai ales atunci –, lumea nu rămâne ultimul orizont: nu este ea amenințată de moarte într-un viitor mai apropiat sau mai îndepărtat, dar nu lipsit de cea mai adâncă certitudine? Renunțarea la sine anticipează renunțarea vieții noastre la noi înșine, prin evenimentul morții, care ne stă în față. Însă renunțarea la sine pentru Dumnezeu nu este justificată de nimic din această lume, nici măcar de logica finitudinii care o structurează; este însă susținută de credința în viața viitoare și de experierea iubirii dumnezeiești. Nu există logică mundană care să susțină cu adevărat jertfa: oriunde apare, aceasta propune ceva mai înalt decât evidențele apodictice ale lumii. Pentru Husserl fenomenologia se desfășoară ca o știință în absența morții.[9] Pentru cel care alege să-L mărturisească pe Hristos, moartea este un eveniment într-un fel încheiat, căci ea privește un eu empiric preluat în stăpânire de un eu eshatologic. Cel ce renunță la sine nu se pierde, chiar dacă renunță la certitudinea empirică în speranța că va dobândi bunurile vieții veșnice și iubirea cu și fără timp a lui Dumnezeu.

---

[8] A se vedea EDMUND HUSSERL, *Idei privitoare la o fenomenologie pură și la o filozofie fenomenologică. Cartea întâi: Introducere generală în fenomenologia pură*, vol. 1, trad. CHRISTIAN FERENCZ-FLATZ, Humanitas, București, 2011, pp. 83 [H 39–40].

[9] JEAN-YVES LACOSTE, *Timpul – o fenomenologie teologică*, pp. 18, 21.

Certitudine empirică *vs.* nădejde eshatologică, așa arată înfruntarea; și dacă pentru ochii mundani ai celor fără credință, greutatea cade evident pe cea dintâi, pentru cei credincioși certitudinea empirică nu merită decât dispreț. Nădejdea eshatologică nu anihilează dificultatea renunțării la sine, pentru că lumea îl condiționează pe om și îl cheamă la ordine, nelăsându-l să ducă încă de aici o viață pe deplin eshatologică; dar viața duhovnicească transfigurează existența mundană și îi asigură deschiderea către „mai multul vieții" dumnezeiești. Renunțarea la sine, pe care cel credincios – ascet sau mărturisitor până la moarte – o practică, este la fel de reală pe cât de reală este lumea în care trăiește.

În același timp, nu trebuie trecută cu vederea lucrarea Duhului, care irumpe în viața celui ce s-a legat pe sine, prin credință și jertfă, de Dumnezeul iubirii. Un exemplu elocvent ne vine de la Sfântul Ignatie Teoforul. Copleșit de iubirea lui Hristos, ascultându-I chemarea la viața cea adevărată, el își mărturisește bucuria deplină într-o epistolă redactată către romani, înainte de moartea sa martirică la Roma, adresată credincioșilor care voiau să intervină spre salvarea sa, pentru a-i opri:

> „Iertați-mă! Eu știu ce mi-i de folos. Acum încep să fiu ucenic! Nicio făptură din cele văzute și din cele nevăzute să nu caute să mă împiedice de a dobândi pe Hristos! Să vină peste mine foc și cruce, haite de fiare, tăierea cărnii, împărțirea trupului, risipirea oaselor, strivirea mădularelor, măcinatul întregului trup, relele chinuri ale diavolului. Să vină toate, numai să dobândesc pe Hristos! La nimic nu-mi vor folosi desfătările lumii, nici împărățiile veacului acestuia. «Mai bine-mi este să mor» în Hristos Iisus, decât să împărățesc marginile pământului. Pe Acela Îl caut, Care a murit pentru noi; pe Acela Îl vreau, Care a înviat pentru noi. Nașterea mea mi-i aproape. Iertați-mă fraților! Să nu mă împiedicați să trăiesc, să nu voiți să mor! Nu-l dați lumii pe cel care voiește să fie al lui Dumnezeu, nici nu-l amăgiți cu materia! Lăsați-mă să primesc lumină curată! Ajungând acolo, voi fi om! Îngăduiți-mi să fiu următor al patimilor Dumnezeului meu! Dacă-L are cineva în el, să se gândească ce vreau și să aibă milă de mine, pentru că știe cele care mă apasă."[10]

[10] SF. IGNATIE TEOFORUL, „Către romani", în *Scrierile părinților apostolici* (PSB 1), trad. D. Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, V, 3, VI, p. 176.

Renunțării definitive la sine îi răspunde recâștigarea de sine, în conformitate cu cuvintele Evangheliei: „Căci cine va voi să-și scape sufletul îl va pierde, iar cine va pierde sufletul său pentru Mine și pentru Evanghelie, acela îl va scăpa" (Mc 8, 35).

Concluzii

Acestea sunt câteva dintre trăsăturile mărturiei creștine care apar în fața unei priviri fenomenologice. Paradoxurile sub care se manifestă aceste trăsături provin din imposibilitatea împăcării până la capăt a ostilității lumii, fie în interiorul omului, fie în afara lui, cu iubirea lui Dumnezeu. Martirul este prima instanță a mărturisirii de credință care se împlinește prin dragoste, nu prin filosofie.[11] De fapt, tocmai această iubire – care implică un abandon ce ajunge până la martiraj[12] – este esențială în mărturia creștină, diferențiind-o de orice fel de martiriu care se poate baza pe o luptă politică sau pe o ură. Este o iubire față de Cel mărturisit, adică față de Dumnezeu, dar și față de cei în fața cărora are loc jertfa, prieteni și mai ales vrăjmași; în cele din urmă este, paradoxal, o iubire față de sine, nu față de sinele empiric, nici față de eul egotic, ci față de sufletul nemuritor, care L-a (re)cunoscut pe Dumnezeu și și-a luat definiția din chemarea și din ascultarea Lui până la moarte.

[11] Vezi JEAN-LUC MARION, *Dieu sans l'être,* Quadrige/Presse Universitaire de France, Paris, 1991 (1982), pp. 276–277.

[12] *Ibidem*, pp. 275–276.

"I bear on my body the marks of Jesus" (Gal 6, 17) – the relevance of the body for the Christian witness – *martyria*

Pr. Conf. dr. habil. Nicolae Moșoiu

The issue of the human body is one of the most topical and actively debated in modern society and culture. "Culture is now as much body-oriented as it was spiritually oriented in the past, and its interest in everything concerning human body borders on obsession"[1].

Sergey Horujy rightly states that modernity developed many "trends, strategies and techniques concerning our bodily constitution. The main phenomena characterizing modern attitudes to the human body include genetic experiments, which can change human biology beyond recognition. They all can be considered as practices, bringing the human person and its body to the limits of their possibilities, the borders of the horizon of human consciousness and experience"[2].

There is a big contrast between the value of the human body as an integral part of the human being, created according to the image of God, and the value of the different components of the body[3].

[1] Sergey Horujy, „Hermeneutics of the Human Body According to Hesychast Anthropology", in *Thinking Modernity. Towards a Reconfiguration of the Relationship between Orthodox Theology and Modern Culture*, A.E. Kattan and F. A. Georgi (eds.), Daccache Printing House, Balamand/Münster, 2010, p. 93.

[2] S. Horujy, *op. cit...*, p. 102.

[3] „The human body contains approximately: 65% Oxygen, 18% Carbon, 10% Hydrogen, 3% Nitrogen,1.5% Calcium, 1% Phosphorous, 0.35% Potassium, 0.25% Sulphur, 0.15% Sodium, 0.15% Chlorine, 0.05% Magnesium, 0.0004% Iron, 0.00004% Iodine. The body

1. Terminology

The Romanian word *corp* comes from the Latin *corpus*, similar to words in other Romance languages for example: the French *corps* and the Spanish *cuerpo* (the English *corpse* means the dead body). *Corp* reminds the cataphatic, exterior dimensions of the somatic reality, while *trup* (a Slavonic double) takes us to the apophatic dimension where one can find specific theological potentialities. The Romanian language has found a way to designate this metaphysical nuance which greatly facilitates the references to the *embodiment* (*întrupare*) of the Logos. According to the philosopher Constantin Noica, the prefix em-(*în*) builds a series of words that help the theme by fixing the words that do not yet have a clear-cut distinction, like coming into being (*înfiinţare*), deeding (*înfăptuire*), structuring (*înstructurare*), and embodying (*întrupare).*This prefix "brings to the thinking, with its easiness to form compounds, the means to convey, in the right words, the real and the possible of the world. It is rooted in the fluidity and the amorphism of the world, building structures"[4].

With Plato, the body is mortal, it does not participate to the pure existence and thus is in a irreconcilable opposition to the immortal soul which *par excellence* belongs to the real[5]. Ioan Petru Culianu – following what Broxton Onians and Anders Olerud wrote – states that Plato's ontology and anthropology can be described as an irreconcilable dichotomy, but in the stoics it is less so. The former represents the upper dimension of the head while the latter – the inferior one, that of the emotions stemming from the heart: "Apparently, the dignity Plato offered to the human head in *Timaios* (44d, 90a) comes from an archaic

contains also trace amounts of other elements, such as Silicon, Manganese, Fluorine, Copper, Zinc, Arsenic and Aluminium. The going rate for a body's worth of these elements is about one US dollar!!! The skin would be worth about $3.50 if it were sold at the price of a cowhide, which runs around $0.25 per square foot. A dollar's worth of elements plus the value of the skin would round up to $5"
[http://chemistry.about.com/b/2011/02/06/how-much-are-the-elements-in-your-body-worth.htm

[4] Constantin Noica, *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1996, p. 99.

[5] Platon, *Republica*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986, p. 382.

complex that differs between the two organs of the conscience: "the heart" (kêr, kradíê), the centre of a vegetative soul, and "the head", the centre of the *psyché*. *Thymos* would be *blood-soul*, while *psyche* the *breath-soul*, and the primary difference between the two was not so great, apparently, since *thymos* itself echoes words in the Indo-European languages for smoke/breath (of the Latin *fumus,* the Sanskrit *dhumah*, the Slavic *dymu, duchu*). As for *psyche*, as is the case of the Latin *animus*, it is a breath in itself, since it comes from the verb *psychein* (to blow) but the exclusive confinement to the head is debatable. On the contrary, in an entire complex of beliefs, *psyche* stands for any corporal breath, relating to *sperm*, which is the "genital breathe"[6].

In Romanian, by the embodiment of the Logos, we do not understand the receiving of an opaque flesh, but rather a new coming into being (*înființare*) in its very plenary sense, since in the reflection of the language – says Constantin Noica – "not everything that comes into being is true because the being is not covered by the chaotic phenomena and by the appearance, but only that which comes into a shape (*întruchipare*) really *is*". The philosopher further corroborates this by quoting the *Menaion* (*Minei*) printed in Romanian language in 1776: "*Coming into being* (*înfiinţându-Se*) with all our being, the Logos that transcends the being...", and the September *Menaion* (*Minei*) „the Word that transcends thought and word which is the cause of all beings"[7].

In Romanian it also another term, similar to human being, *om* which expresses hypostatically the human nature: body and soul, threaded (*întrepătruns*) and come into being (*întruchipat*). The same language designates *body* to infer only that which derives from the mystery of the person-being, not something related to the animal realm or the object. In this sense, Mircea Vulcanescu is the first theological thinker to state the pertinent distinction between the *corp* and the *trup* in the reflexive Romanian sense. He grasps an opposition between the Romanian word and its Western counterparts where it is ontologically defined by "image and form". In other words, all the characteristic of existence are circumscribed within the being's potentiality in its strictest sense. On the other hand, the word *corp* is more a "relatively

[6] Ioan P. Culianu, *Eros şi Magie în Renaştere 1484*, Nemira, Bucureşti, 1994, pp. 192-193.
[7] C. Noica, *op. cit…,* p. 99.

fixed support of characteristics and action"[8]. Moreover, the animal has not a *trup,* even if it has primary instincts that come from the irrational part; in the same manner, in the celestial world, the angels are free from flesh instincts. Therefore, the body (*trupul*) is human by definition and is rationally sensual as opposed to the animal realm that is irrational and sexual as opposed to the celestial one rational – asexual.

From a phenomenological perspective, the body is understood within the *real* in its two dimensions of *thing* and *being* in the same time. The dimension of the life of the body is given by the apophatism of the person, but the objectification is made for the materialized body. Mircea Vulcanescu, as it has been already mentioned discussed the Romanian distinction between the *trup* as a mystical value of the human being, and the *corp* in the sense of relatively fixed support for something. "*To have life* which in turn makes it a *being* makes the *Object-Body* of Reality to become *the Object-Value* of the world. This *value* of the body represents its axiological dimension"[9]. Thus the holistic perspective on man in Romanian spirituality.

It is worth mentioning that, unlike the French language, which carried over from Latin the terms *corpus* and *anima* with their different meanings, Romanian associated them. In order to reflect the psycho-somatic reality, there are, as it has been already mentioned, the terms *corp* and reserved for the human being *trup* inside of which the heart (*inima* - from the Latin word *anima*) beats. The word *trup* corresponds to the Jewish *basar*, expressing *corpus* and *anima* at the same time. The word *suflet* (soul) comes from the Latin verb *sufflare*,which suggests movement, life and makes a close connection to the body[10].

The Holy Scriptures reveal the archetypal gesture of the Triune God, when man is made of dust from the ground – to where he shall return – and its breath comes from the Maker Himself. The Son of God is embodied (*întrupat* or *înomenit*)– says the Romanian language, defining an ontology – therefore He is not incorporated which would

[8] Mircea Vulcănescu, *Către fiinţa spiritualităţii româneşti - Dimensiunea românească a existenţei*, vol. 3, Ed. Mihai Eminescu, Bucureşti, 1996, p. 156.

[9] Constantin Enăchescu, *Fenomenologia trupului - Locul şi semnificaţia Trupului carnal în Psihologia Persoanei*, Paideia, Bucureşti, 2005, p. 129.

[10] Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Tratat de Teologie Dogmatică şi Ecumenică*, Ed. Andreiana, Sibiu, 2009, pp. 206-226.

indicate a superficial sticking of the divine nature to the human one. Therefore, embodiment suggests a *kenosis* within the cosmos – ark of the covenant represented by the Virgin Mary to take from the inside the body but with no sin.

In Romanian mythology, the earth from which the human body was created, was in the beginning, transparent:

> "The *Earth* was in the beginning white as light, but was later darkened after the first murder and men becoming evil. It is believed that *Earth* as any living being, has a head - the head of the Earth -, a heart and a tail. Water is its blood"[11].

This fact, naively expressed by the folk tales, reveals the consequences of falling into temptation, by losing a part that throws him into the nocturnal region of the sins of the flesh and implicitly into the dark of the telluric.

In this context, Christianity brings a fresh vision regarding human ontology where the body is a receiver of the grace of God, along with the soul, for the resurrection as a full person. Thus, the body is on the ontological trajectory, within the *reason of being*, therefore the plenary becoming of man: as image and likeness to God. The body, in its Romanian acceptance, supposes the existence or the simple act *of being* - which is also an attribute to the other kingdoms - which does not imply an image and a hypostatic likeness to God. This Eastern understanding of the body makes it far from verging into the *body* available to the experimental sectioning of a scientific type. The body is sacred because it foretells the *embodiment* of the Saviour before the world was created.

Saint Justin Popovici describes the life of man as a cross: the ontological vertical (revealed by Theology) and the phenomenological horizontal (discussed by Philosophy); life bears the name, in his view, as *logonost* or *logosity* through Creation and Embodiment, expecting the Second Coming. Logosity gives to man both an image and a being, more clearly the reason for his being as a partaker of the future eternal life. That which suspends his inner ontological logos (*de*logosifică), Saint Justin notes, is the sin which attracts death, the meaninglessness

[11] Marcel Olinescu, *Mitologie românească*, Gramar, Bucureşti, 2008, p. 41.

of this life and later the loss of salvation[12]. Without logos, man loses his being (*desfiinţare*), for only man, through the axes of the cross, logosifies (*logosifica*), that is it gives to man an ontological hypostatic density.

Within the frames of the same ontology, the phenomenologist Michel Henry intuits in the Gospels of Saint John the essence of man's life under the term of *subjective body* which can be likened partly to Saint Justin Popovici's logosity. To build a theological structure, Henry needs a doubling of the term *corps* by *chair* which leads to the full meaning of the body. Thus, Henry notices the monopoly of the „corps" in all areas leading to a materialist dialectics, even in the metaphysical ones. The French phenomenologist divides the human being into: the subjective body, an interior one, and the objective, material one. „The former shall be named *flesh* (chair) while the latter *body* (corps). Because our body is no other than a trail, a suffering, a enduring of oneself, an enjoyment of oneself according to some ever new impressions, thus sensing the outer body, touching it and being touched by it. This is impossible for the outer body, the inert body of the material universe"[13].

In this sense, Sarah Coakley analyzes the ascetic practices of the Orthodox Church where she finds a paradox: the ascetic body is more vigorous than the secular one. "Ascetics if properly understood is a struggle not against but for the body; in this sense, the Russian theologian Sergei Bulgakov (1871-1944) used to urge: kill the flesh to get the body"[14]. There is a difference between *logosity* and *chair* (subjective body) due to the metaphysical history of the theological mentalities in the East (which is transcendent and non-dual) and the West (naturalist and dual). Ultimately, they both indicate the mystery of man, but for Saint Justin's logosity is transcendent while for Henry *the subjective body* is of transcendental origin – which necessarily leads to transcendence – but is maintained within the autonomous immanent.

---

[12] Arhim. Iustin Popovici, *Omul şi Dumnezeul-om – Abisurile şi culmile filosofiei*, Ed. Deisis, Sibiu, 1997, p. 44.

[13] Michel Henry, *Întrupare. O filozofie a trupului (Incarnation. Une philosophie de la chair, Editions du Seuil, 2000)*, Romanian translation, Deisis, Sibiu, 2003, pp. 24-25.

[14] Sarah Coakley (ed.), *Religia şi trupul (Religion and the Body,* Cambridge University Press, 1997*)*, Romanian translation, Univers, Bucureşti, 2003, p. 111.

> "Michel Henry's positive phenomenological position can be summarized as follows: there is an original and fundamental form of manifestation underlying the possibility of transcendence, namely, immanence. *Immanence* is thought by Michel Henry as an *autonomous* form of manifestation to be manifested; one that is identical with its own manifestation"[15].

The issues discussed by Henry can be doubled by Peter Brown's historiography of the body, starting with early Christianity up to the early Middle Ages (or Saint Augustine). Among the key concepts that make up the chapters, one can find "body and the citadel", "the Church and the body" and "the body and society" which show a naturalist sombre view on the reality of the human body in relation to the spiritual dimension of the soul. Peter Brown is profoundly confused by the antinomy of the body within the economy of salvation, which opposes the ascetic vocation of Christianity – a kind of thirst for a platonic ideal – to the married man. Abstinence and mutilation of the body led in the western Christianity, he claims, to quakes of society and two types of reaction. The first: how is the human species to go on when mass abstinence is advocated; the second: in time, chastity has been confined to monasteries but man has rediscovered an obsession for his own body[16]. Brown's considerations end by stating that this ideal of chastity was saved by Christians through the mystery of the embodiment in the Holy Virgin Mary, quoting an archaic text of Coptic origin where the role of the body in human life is made central[17].

Consequently, the risks of immanence are more than evident in the present century when "Christian bioethics without transcendence"[18] are developed. Nevertheless, with Henry, the problem of immanent corporality remains suspended in a hazy duality; on the other hand, Olivier Clement is more precise when he states "the temple of the body:

---

[15] José Ruiz Fernández, *Logos and Immanence in Michel Henry's Phenomenoloy*, în „Studia Ph*ae*nomenologica", vol. IX/2009, 83-96, Bucureşti, Ed. Humanitas, p. 84.

[16] Peter Brown, *Trupul şi societatea (The Body and Society. Men, women, and sexual renunciation in early Christianity, Columbia University Press, 1988)*, Romanian translation, Ed. Rao, Bucureşti, 2000, pp. 190-192.

[17] *Ibidem*, p. 455.

[18] H. Tristram Engelhardt jr., *Fundamentele bioeticii creştine– perspectiva ortodoxă (The foundations of Christians Bioethics, Swets & Zeitlinger Publishers, Lisse,2000)*, Romanian translation, Deisis, Sibiu, 2005, p. 214.

if man is both person and nature, this nature supposes in itself a sort of duality"[19].

2. The human being – an unitary structure

Jean Claude Larchet's exegesis on the relationship between Job and God, emphasised that the former suffers wholly, both as a body and a soul: "Job is stricken by an illness that crushes his body and soul"[20].

Marius Lazurca also offered a very thorough synthesis of the Old Testament anthropology. The human being – he wrote – fundamentally belongs both to the earthly and to the heavenly world, but he must undergo an endless movement of ascent[21]. This understanding would not lead to a disparaging conception regarding corporality, to a dualism of Jewish origin, similar to the Platonic one. The Law scholars reject such sharp distinctions between the body and the soul: a significant argument is the fact that the term designating the body – *basar* – is never understood separately from the soul – *nephesh*[22]. The body must be understood not for a single moment, not even theoretically, apart from its deep relationship with the soul, and this natural solidarity manifests itself in various ways. Above all, the body must be understood as a concrete manifestation of the soul, as its *phenomenon*; this makes the body able to express a certain "visibility", a certain concreteness of the soul[23]. This strict interdependence between the body and the soul points to an absolutely positive vision of the human body. In fact, the body - as the rabbis state with no shadow of hesitation - constitutes the most accomplished part of the creation; it represents the *Creator's masterpiece*. First, the body is an icon of the entire created Universe, the Talmud proposing a detailed system

[19] Olivier Clement, *Întrebări asupra omului (Questions sur l'homme,* Editions Anne Siegier, Otawa, 1986), Romanian translation, Episcopia Ortodoxă Română Alba-Iulia, 1997, p. 75.

[20] Răzvan Brudiu, *Human suffering and its healing according to Jean-Claude Larchet,* în European Journal of Science and Theology, September 2012, Vol.8, Supplement 2, p. 282.

[21] Marius Lazurca, *Invenţia trupului*, Ed. Anastasia, Bucureşti; 1994, p. 97.

[22] J. Bainvel, *Dictionnaire de Théologie Catholique,* tome I, Les éditions Letouzey et Ané, Paris, 1923, 969; Drd. Petru Semen, „Învățătura despre suflet în cărțile *Vechiului Testament*", in *Studii Teologice*, nr. 9-10, (1977), p. 674.

[23] Olivier Clement, *Trupul morţii şi al slavei, Scurtă introducere la o teopoetică a trupului*, Ed. Christiana, Bucureşti, 1996, p. 8.

of correspondences between the parts of the body and the elements of the created universe. Second, the Talmudic wise men lay stress on the perfect *insertion* of the body in the Universe, on its adaptive capacity and on the harmony of its functions. But Marius Lazurca draws attention to the fact that some Old-Testament texts were written in a climate dominated by Hellenistic culture. That is why the scholars speak about the existence of two anthropologies of Old-Testament origin: the first one, faithful to the original spirit of Judaism, suggests – especially by means of the Talmudic hermeneutics – a positive image of corporality; the second one, marked by the fundamental ideas of Hellenistic anthropology, focuses on the inconceivable distance between the body and the soul. In the *Wisdom of Solomon*, a text written in Alexandria between 100 and 50 B.C., the signs of this influence are obvious but without becoming dominant over the entire Jewish anthropology. However – as Olivier Clement points out – the biblical difference between the body and the spirit has nothing to do with the Hellenistic dichotomy between the soul and the body, in spite of the numberless historical confusions which have sometimes suggested that Christianity is a "popular Platonism"[24].

It is evident that the biblical anthropology systematically rejects dualism. The human body is animated (însuflețit) and the soul is embodied (întrupat), soteriology is not understood as a radical break from the body, but rather as a good harmonization of their relationships[25].

Some other clarifications of terminology – quite relevant to the successful correction not only of some Platonic-Origenist expressions, but also of some afferent teachings and mentalities – are offered to us by Claude Tresmontant. He states that the Jewish people created a culture whose noetical structure is "wholly original", "the originality of this thinking being only slightly considered in our Occident dominated by the Greek and Latin culture"[26]. This estrangement from the biblical spirit led to the formation, in the Occident, of an anthropological mentality of Platonic and Neo-platonic essence, with the

[24] *Ibidem*, p. 8.

[25] *Ibidem*, pp. 98-99.

[26] Claude Tresmontant, *Le problème de l'âme*, Paris, Éditions du Seuil, 1971; this book was reviewed by Constantin Iana, in *Ortodoxia*, nr. 2, (1971).

exception of the Aristotelians in the 13th century. Its deviation can be explained by the fact that when the books of the Old Testament were translated from Hebrew into Greek, the word nephesh – which in Hebrew stands for principle of life – was translated by psyche, and in Latin by anima. The great illusion and mistake, said C. Tresmontant, resides in our imagining that one might switch from one universe of thinking to the other only because of the establishment of a correspondence of terms, which in reality do not share the same meaning. Because the Hebrew Bible has a term which was translated into Greek by psyche and in Latin by anima, we considered that the biblical term soul has exactly the same meaning as the term soul used by Plato, Plotinus or Descartes. It is here where the mistake is to be found. Under the identity of terms, in translations, the differences of meaning are radical. Indeed, whereas in the Orphic, Platonic and Neo-platonic traditions the soul has a divine nature and enjoys inherent immortality, being pre-existent to the ”body” into which it ”falls” as in a prison and seeking to regain freedom as soon as possible in order to return to its origin, in the Hebrew tradition, the soul ontologically possesses a different essence than that of God Who created it, and it is not pre-existent to the body[27].

The idea that the existence of the soul inside the ”body” would be a misfortune, the consequence of a mistake, is foreign to the Hebrew tradition. That is why the Jewish has no idea of a substantial duality between the ”soul” on the one hand and the ”body” on the other hand. In Hebrew there is no word designating the body in the sense Plato or Descartes speak about the body as a different essence from the soul. There is a word designating the corpse, but this is no longer a body. The confusion between the body and the corpse represents the Cartesian error[28]. Another confusion arose from the translation of the Hebrew word basar, rendered as *sarx* into Greek, as *caro* into Latin, as *chair* into French. ”While for the French person of the 20th century, chair bears the meaning of body, especially as origin of passions, basar stands for the human integrity, the living person, which in French are rendered by ame and corps at the same time”[29].

[27] *Ibidem*.
[28] *Ibidem*, pp. 34, 25.
[29] *Ibidem*, p. 62.

A more convincing proof that in the Hebrew tradition, the human being is understood as an indissoluble psycho-somatic unity is that the functions or affections which, in a dualist anthropology constitute the attributes of the "body", represent the attributes of the nephesh in Hebrew: "My soul is hungry" (Ps. 107:9), "My soul is thirsty" (Prov. 25:25). "Nephesh and basar are not two distinctive things, two different essences, as psyche and soma for Plato, but two words standing for the human being from the point of view of his psycho-somatic organization".

Saint John the Evangelist wrote: "The Word became flesh" – *sarx* (*caro*) and not *soma* (*corpus*) in order to clearly show that the Logos assumed the entire human nature (soul-body) according to the Jewish conception regarding the human being. The Church Fathers" mission at the First, the Third and the Fourth Ecumenical Council was also the salvation of the essence of the biblical thinking, searching for its appropriate terms in Greek: *sarkothenta*, *enanthropesanta* and so on. Therefore, the Church Fathers avoided Platonic and Neo-platonic terminology, which unfortunately seemed to be present within Western mentality.

The same holistic biblical view can be found in Syriac tradition. In fact, "one of the most striking characteristics of ancient Syriac Christianity in all its forms is its intense physicality. The body provided a central focus of concern for religion in this region, and the primary instrument of religious expression. Throughout the spirituality of the Syrian Orient one finds a heightened awareness of sensory experience, of physical expression, of bodily knowing, of embodiment as the medium in which and by which the encounter between human and divine takes place"[30].

That is why "at the core of early Syriac Christianity lies an unequivocal understanding of the «oneness» of the human person, a oneness of body and soul, in which the physical and the spiritual are essential to one another in relation to God, for neither has meaning without the other. As Saint Ephrem marveled, «The soul is Your bride,

[30] Susan Ashbrook Harvey, "Embodiment in Time and Eternity: A Syriac Perspective", *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 1999; 43 (2), p. 109.

the body Your bridal chamber». Syriac writers present an eschatological vision of concretely physical nature, experienced in bodily terms"[31].

The separation, or disharmony, of body and soul that we know as mortality is consequently how we experience and know our fallen condition. The body is the place in which salvation happens and the instrument by which it is done. Finally, "the body changed in the eschaton will remain the body in which and through which we know God - and in the eschaton, knowing God will be the total sum of our life. The body fulfils an epistemological role: it is the medium through which we first encounter the divine and it offers knowledge of God through that encounter that cannot be gained in any other way. In early Syriac tradition, embodiment is the condition that defines our existence in time, as it will also define it in eternity"[32].

Sebastian Brock, one of the leading specialists in Syriac tradition, wrote a section in one of his books about the value of the human body, stating that:

> "St. Ephrem is far from the platonic or dualist tendencies that characterize some tendencies in early Christianity which sought to denigrate the value of the body"[33].

There are three main considerations regarding the value of the body: the biblical one of *1 Co* 6:19, the embodiment of the Son of God and the Holy Eucharist.

Saint Gregory of Nyssa also has an integrating conception on human being, "far from the Platonic-Manichean conception where the body was considered a prison for the soul. On the contrary, the soul is the active force which permeates the material elements and makes them into a body, the human body"[34]. The soul is not restricted to a single part of the body, but "is unspeakably united to each part of the body"[35]. In the human body, matter, through the union with the soul,

---

[31] *Ibidem*, p. 111.

[32] *Ibidem*, p. 129.

[33] Sebastian Brock, *Efrem Sirul*, Ed. Deisis, Sibiu, 1998, pp. 59-60.

[34] Preot dr. Vasile Răducă, *Antropologia Sfântului Grigore de Nyssa. Căderea în păcat şi restaurarea omului*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1996, p. 89.

[35] *De hominis op.* XII, 160, SC, 129, *apud* Pr.V. Răducă, *op. cit.*, p. 89.

is subjectivized and personalized. Therefore, "the human body is of great importance in orienting the matter in the direction of the soul. In a person, the mellowness from the material world is filled with the spirit"[36].

The ascetic tradition of the Hesychasm is of special significance too, for the way in which it emphasized the importance of the human body. One of the main points is the contrast between the "holistic" biblical anthropology inherent in hesychasm and the "dualistic" platonic and neoplatonic anthropology. As Metropolitan Kallistos Ware from Oxford stated: "A body-soul division of a platonic type has no place within Christian tradition. The Bible sees the human person in holistic terms"[37].

The importance of our bodily nature is underlined in another contribution printed in the same valuable volume from Balamand: „the key to understanding our role in creation and expressing it coherently is our bodily nature. Like many other people today, Orthodox theologians frequently come out strongly against a dualistic view of the human being; they stress the body as the total person's, mode of existence[38]. But this is not a matter simply of affirming the authentic dimensions of human existence: the body has a cosmic significance. It is in the body that the sacred liturgy of uniting created and uncreated has its origin and fulfilment, as Yannaras[39] stated[40].

This wholeness of man is also eloquently put into an onto-theological hierarchy by Father Nicolai Velimirovici in his *Hymn* LXXII:

---

[36] Pr. V. Răducă, *op. cit.*, p. 93.

[37] Kallistos of Diokleia "Praying with the body: the hesychast method and non-Christian parallels", in *Sobornost, incorporating Eastern Churches Review*, 1992, v. 14 (2), p. 6.

[38] Idem, "The unity of the human person according to the Greek Fathers", in: *Persons and personality, A contemporary inquiry*, edited by Arthur Peacocke and Grant Gillett, Ian Ramsey Centre Publication no. 1, Basil Blackwell, Oxford,1987, p. 198.

[39] Christos Yannaras, *The Freedom of Morality*, Crestwood, St Vladimir's SeminaryPress, 1984, p. 99.

[40] Elisabeth Theokritoff, "Cosmic Priesthood and the Human Animal Speaking of Man and the Natural World in a Scientific Age", in *Thinking Modernity. Towards a Reconfiguration of the Relationship between Orthodox Theology and Modern Culture*, A.E. Kattan and F.A. Georgi (eds.), Daccache Printing House, Balamand/Münster, 2010, pp. 113-114.

> "*Deliver my soul* from self-delusion, my God, so that my body may also be delivered from bodily sin. Deliver my soul from foolish arrogance and burning anger, and my body will neither behave foolishly nor burn. The soul designed the body to be a portrait of herself, to be the organ of her speech. The body is mute and inert, either for good or for evil, if the soul will not speak. The body knows nothing of adultery, if the soul does not tell it. Adultery is carried out in the heart; the body only repeats in its clumsy way what has been woven with fine threads in the mysterious chambers of the heart"[41].

The biggest risks in the excessive preoccupation for the body is hedonistic-psychological. Because the values of early Church were lost, Western world suffers from a inherent unbalance in the theological rapport to body and soul in the economy of salvation. The first age of European thinking indicates a preeminence of the Platonic soul to the corporal's detriment, culminating in mutilation of the body of the medieval Catholic monasticism; then modernity brought hedonism against the life of the soul.

> ”Religion has received increasing attention in the psychological research line centred on the concept of «body image», generally defined as a «multidimensional construct that refers to subjective perceptual and attitudinal experiences about one's body, particularly one's physical appearance». In this array of psychologically protective characteristics, religion has also been taken into account as a potential defence against the negative influences of the sociocultural beauty standards on one's self-perception"[42].

The Orthodox-Christian view finds some correspondence to some of the philosophical or religious unchristian ideas regarding the metaphysical significance of the body. Plotin, for instance, speaks about a balance between the soul and the body which is a characteristic of the Oriental thinkers. Thus, ”the moral evil within us, which comes

---

[41] St. Nikolai Velimirovici - Bishop of Ochrid (Ohrid), *Prayers by the Lake*, introd. Fr. Iustin Popovici, translated and Annotated by: Rt. Rev. Archimandrite Todor Mika, S.T.M. and Very Rev. Dr. Stevan Scott, The New Gracanica Metropolitanate. http://www.sv-luka.org/praylake/index.htm (Sf. Ierarh Nicolae Velimirivici - Noul Hrisostom, Episcop de Ohrida şi Jicea, *Rugăciuni pe malul lacului*, trad. din engl. Paul Bălan, cu binecuvântarea PS Iustinian, Episcopul Maramureşului şi Sătmarului, Ed. Anestis, 2006, pp. 153-154.

[42] Andrei C. Holman, ”Religion and the body: An overview of the insertions of religion in the empirical psycho-social research lines on the body", in *European of Science and Theology*, 8(3) (2012), p. 128.

from the association with the body, must be attributed rather to form than to matter since bodies get their particular character from the form, the answer is that forms are the source of ignorance, not as far as they are pure, but as far as they are mixed with matter"[43]. In his opinion, the soul is a mediator between the intelligible and the sensible part of the human being. The philosopher speaks about the act of descent into body in two ways; the first, in the sense of descent into body as birth, the second, as a union to the One, a descent from the transcendent Intellect, a union which occurs beyond the intelligible. The union to the One, in Plotin, occurs in the Intellect which is in that apophatic *within* that all mystics confess to. The soul must participate to the sensory part of the being, but it must also at the same time maintain herself within the intelligible realm and "it is not proper that it should bear anger on itself, if not all remain for the best, *considering the fact that the Soul is the middle part in the order of existence,* belonging of course to the Divine part, *but being at the frontier/the inferior/of the intelligible*"[44].

3. The human body: "translucent organ of God's infinite mystery"[45]

When Father Stăniloae writes about the Son of God's incarnation, sacrifice, resurrection and bodily ascension to Heaven, when he makes an introduction to the Holy Mysteries and in the chapter on eschatology, too, Father Stăniloae also refers to the importance and the value of the human body. It is worth rendering some texts which speak for themselves by the depth of the content as well as by the beauty of expression.

Father Stăniloae states that: "the human body is a palpable, concrete, special rationality, in connection with the palpable, concrete rationality of nature. It represents the most complex system of plasticized rationality"[46].

---

[43] Thomas Whittaker, *Neoplatonismul– un studiu asupra istoriei elenismului (The Neoplatonists: A Study in the History of Hellenism,* Cambridge University Press, 1988), Romanian translation: Al. Anghel, Bucureşti, Ed. Herald, 2007, p. 96.

[44] Plotin, *Opere I*, trad., note: Andrei Cornea, Bucureşti, Ed. Humanitas, 2003, p. 262.

[45] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1987, p. 164

[46] Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatica Ortodoxă,* vol. 1, Ed. I.B.M.B.O.R., Bucureşti, 1978, p. 375.

> "The human body is neither merely matter, nor merely plasticized rationality as an object, but subjectified matter, taking part in the subject as a subject. In the reality of my body there is something which transcends what might be called its materiality and its simply automatic movements, something that cannot be reduced to its material properties. There is a partial non-objectivity of the body"[47].

> "But Christ, becoming man made up of soul and body, showed us the value that God is granting to the human body, also called by resurrection to eternity"[48].

> "Christ, as Son of God's union with mankind in a certain moment of history, is sealed as virtual in our very nature. The fact that only by the human nature assumed in His Hypostasis, is the Son of God close to us and conveyable to the maximum. This means that the human nature is the most adequate medium by means of which God conveyed Himself to us, or that God created the human nature as His icon and the most conveyable organ with human beings, they virtually having Christ in themselves"[49].

> "In the human body assumed by the Son of God there is to be found the ground and the spring of sanctification of the whole material cosmos and out of Him we ourselves receive power in order to collaborate, through our very body, to the sanctification of the cosmos"[50]. "To feel the communication with the incarnated Son of God, means to feel the divine life lived by Him in His body"[51] because in Christ "dwells all the fullness of the Godhead bodily - *somatikos pan to pleroma tes theotetos*" (Col 2:9).

In his reflection on of the *Metamorphosis*, Father Stăniloae stresses again the value of the human body:

> "Christ's transfiguration on Mount Tabor, the anticipated proof of the light of the Holy Trinity that shall emanate from His resurrected body and the bodies of all who show their faith in their deeds"[52].

---

[47] *Ibidem*, p. 367.

[48] Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1987, p. 150.

[49] *Ibidem*, p. 26.

[50] *Ibidem*, p. 151.

[51] *Ibidem*, p. 27.

[52] Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos, Lumina lumii și Îndumnezeitorul omului*, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1993, p. 201.

The importance of the body for the Christian witness (*martyria*) is underlined by Father Stăniloae, as it is shown *infra,* in the last part of this paper.

> "In the greatest intimacy and efficiency the Word of God revealed immortality as plenitude of life by His bodily resurrection [and ascension]. Since once man was created by God the Word, not as reason without body, but as reason in body and in the context of the world, in Him is given the power of coming down to men in the form of the human body in order to resurrect them with the body or to offer them immortality in their integral being, made up of soul and body. If the Son of God hadn't come down to us incarnated, even the right men in the Old Testament would have remained in an imperfect immortality, because they couldn't have resurrected with the body. And man's life is not complete without body"[53].

In the section on the "teandric constitution of the Church", Father Stăniloae underlined the fact that: "if the Son of God had not become flesh and had not deified it through the Resurrection and Ascension, an essential link would have missed between God and creation"[54].

"The holy Mysteries emphasize, the same way as God's incarnation, the huge importance of the human body and its eternal value as transparent medium of the divine richness and depths. Sanctifying the body means sanctifying the soul, too, or making it a more and more transparent medium and a more and more adequate organ of God's presence. Any bodily gesture has repercussions on the spiritual life and any thought or feeling reverberates in the body… It is impossible to totally pull out of the soul the roots of the body, as much as it is impossible to look upon the body as mere matter"[55]. A man in his spiritualized body is able not only to influence his neighbour, but also to imprint spiritually the material nature around him. Therefore, a spiritualized body becomes a transparent body, going more and more beyond its biological life, turning it into spiritual feelings and sensing and stamping the entire creation seen through the power of the free rational spirit in it[56]. "The resurrected bodies remain unchanged from the point of view of their being, but they are to be transfigured by the

[53] Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu...*, pp. 26-27.
[54] Idem, *Teologia Dogmatica Ortodoxă*, vol. 2, Ed. I.B.M.B.O.R., 1997, București, p. 138.
[55] Idem, *TDO…,* vol. 3, 1978, p. 16.
[56] *Ibidem*, p. 40.

Holy Spirit. However, Christianity believes in an eternity of the matter, transfigured by the power and infinite richness of the spiritual life and by the divine energies. Christianity admits a kind of mystical materialism and knows a holy matter. Since God's body is holy by whose reception our bodies gain holiness"[57]. Here we have the most unexpected possible answer to the atheist propaganda, to the so-called scientific materialism, to the idolatry of matter.

4. The *bodily death* of a martyr is the *birth* in the Kingdom of the Triune God

The relevance of the body for the Christian witness (*martyria*) is underlined by Father Stăniloae. In the sacrifice of life, the bodily death for others „is shown another value conferred to the body: that of assuring the eternity of man accepting the bodily sacrifice"[58]. The Saviour's Sacrifice offers the positive sense of death:

> "The Son of God, incarnating, makes use even of the death in order to defeat it. He overturns the sense of death. Instead of means of passing to the lowest degree of life, it is used by Him as means of defeating it and of entering as man in the eternal life. God offers this way in His incarnated Son a positive sense even to death"[59].

Following Saint Cyril of Alexandria, Father Stăniloae writes several times that in front of God the Father we do not have access unless we are in the state of pure sacrifice, both in the sense of delivering ourselves up to God's will and of consecrating ourselves to the service of people, and even in a physical sense, as it is the case of martyrs and heroes. The value of the sacrificed body also comes from the fact that the bodies of the martyrs become saint relics, which represent a sign of the eternal intrinsic value of the body, too.

The modern word *martyr* comes from the Greek term *martys* (Genitive, *martyros*), meaning "witness", *testis* in Latin. The martyr in the sense of *witness* is the one who remembers with great care a certain

[57] *Ibidem*, p. 415.
[58] Idem, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu...*, p. 150.
[59] *Ibidem*, p. 186.

event. In the Homeric poems, very often *a god* is invoked as *martys*, to assert the veracity of a fact or affirmation[60].

The witness has seen and testified by words. The relation between *vision* and *speech* is significant. The witness remembers what he saw and reveals them as he saw them.

In the Septuagint (according to the TLG) there are 58 occurrences of the *martys* noun. The term has the meaning of *witness* in all passages, from God to a sacred object.

Genesis 31:44: „God is witness (*martys*) between you and me".

When making a covenant, the witness is the key element, the main guarantor.

Isaiah 43, 10 (12): „ (...) be my witness (*martyres)*"

„I am witness to it, says the Lord"(Jeremiah 29: 23).

God says: „I am witness"; it means that God guarantees for the fulfilling of the respective condemnation.

Therefore, *witness* in general is part of the sacred which has been systematically neglected by scholars. The witness's testimony is not a mere opinion, but guarantees *the truth*, a revealed truth, unknown by others. From this point of view, the witness is kin to the prophet, who is himself a „man of God", „spokesman".

In the New Testament, this meaning is mostly used in the John Gospel and the Revelation. Witnessing to the truth is a major theme in John's gospel, his three epistles and his book of Revelation. It must be mentioned that the words: *martyreo, martyria* și *martys* are used 150 times in the New Testament, while in Saint John s writings, 75 times (one half of all the NT occurences[61].

The major teachings of Saint John in connection with 'witness' are:

1) Jesus was sent by His Father to witness God's truth:

> „Even in your law it has been written that the testimony of two men is true. I am He who bears witness about Myself, and the Father who sent Me bears witness about Me." John 8:17-18 [Jesus is the truth of God to which both He and the Father bear witness]

---

[60] Cristian Bădiliță, „Reflecții despre martiriul creștin în antichitate" în Cristian Bădiliță, Emanuel Conțac (Editori), *Și cerul s-a ummplut de sfinți.... Martiriul în antichitatea creștină și în secolul XX. Actele colocviului internațional, Sighet, 2-5 iunie 2011,* Editura Curtea Veche, București, 2012, p.11-37, a remarckable study! See the whole volume.

[61] https://www.biblepopcorn.com/Tranmartys.htm

Therefore Pilate said to Him, "So You are a king?" Jesus answered, "You say correctly that I am a king. For this I have been born, and for this I have come into the world, to bear witness to the truth *(hina **martyreso** te aletheia*). Everyone who is of the truth hears My voice" (Jn18:37).

"To the angel of the church in Laodicea write: The Amen, the faithful and true Witness, the Beginning of the creation of God…" Rev 3:14

2) The witness of Jesus was the capstone and fulfillment of the prophets that went before Him, most prominently at that time, Saint John the Baptist:

"There came a man sent from God, whose name was John. He came as a witness, to bear witness about the Light, so that all might believe through him. He was not the Light, but he came to bear witness about the Light" (Jn 1:6-8)

In addition to John the Baptist, every Old Testament prophet was a witness to the truth of the coming Messiah:

"Beloved, I am not writing a new commandment to you, but an old commandment which you have had from the beginning; the old commandment is the word which you have heard. On the other hand, I am writing a new commandment to you, which is true in Him and in you, because the darkness is passing away and the true Light is already shining" (1Jn 2: 7-8)

3) The darkness of the world is unreceptive and hostile to the witness of God's truth which is like a light in a dark place:

"This is the judgment, that the Light has come into the world, and men loved the darkness rather than the Light, for their deeds were evil. For everyone who does evil hates the Light, and does not come to the Light for fear that his deeds will be exposed." (Jn 3:19-20)

"I speak the things which I have seen with My Father; therefore you also do the things which you heard from your father...But as it is, you are seeking to kill Me, a man who has told you the truth, which I heard from God; this Abraham did not do. Why do you not understand what I am saying? It is because you cannot hear My word. You are of your father the devil, and you want to do the desires of your father. He was a murderer from the beginning, and does not stand in the truth because there is no truth in him. Whenever he speaks a lie, he speaks from his own nature, for he is a liar and the father of lies." John 8:38-40

4) Believers are to carry on the Lord's work of being a witness to God's truth with the Holy Spirit as Helper:

"When the Helper comes, whom I will send to you from the Father, that is the Spirit of truth who proceeds from the Father, He will bear witness about Me, and you will bear witness also, because you have been with Me from the beginning." (Jn 15:26-27).

"What was from the beginning, what we have heard, what we have seen with our eyes, what we have looked at and touched with our hands, concerning the Word of Life and the life was manifested, and we have seen and bear witness_and proclaim to you the eternal life, which was with the Father and was manifested to us what we have seen and heard we proclaim to you also, so that you too may have fellowship with us; and indeed our fellowship is with the Father, and with His Son Jesus Christ" (1Jn 1:1-3).

5) The hostility to the truth that met the Lord will also be encountered by his faithful witnesses:

"If the world hates you, you know that it has hated Me before it hated you. If you were of the world, the world would love its own; but because you are not of the world, but I chose you out of the world, because of this the world hates you. Remember the word that I said to you, 'A slave is not greater than his master', If they persecuted Me, they will also persecute you; if they kept My word, they will keep yours also." John". 15:18-20

Then I saw thrones, and they sat on them, and judgment was given to them. And I saw the souls of those who had been beheaded because of their testimony of Jesus and because of the word of God" (Rev 20:4).

Other N.T. applications of "witness":

6) Believers witnessing to other believers as an encouragement to walk in God's ways of blessing:

"Therefore, I exhort the elders among you, as your fellow elder and witness of the sufferings of Christ, and a partaker also of the glory that is to be revealed" (1Peter 5:1). [Peter' sets himself up as an example for fellow elders to understand what might be in store for those with the proper attitude and motivation of serving the Lord]

"Therefore, since we have so great a cloud of witnesses surrounding us, let us also lay aside every encumbrance and the

sin which so easily entangles us, and let us run with endurance the race that is set before us" (Heb. 12:1). [Believers are exhorted to consider the example of those mentioned in the previous chapter as witnesses to how God's favor and power is among those who live by faith]

7) When combined with the Greek pronoun 'sym", *symmartyreo*, the meaning conveys an inner witness given by God to the believer:

> "For you have not received a spirit of slavery leading to fear again, but you have received a spirit of adoption as sons by which we cry out, "Abba! Father!". The Spirit Himself bears witness with our spirit that we are children of God. (Rm8:15-16)

> "I am telling the truth in Christ, I am not lying, my conscience bears me witness in the Holy Spirit" (Rm 9:1)[62].

Concerning Saint John the Baptist *martyr* and *witness* are combined: „He came as a *martyr*" (John 1:7)

Saint John testified also about the baptism of Jesus: „And John bore witness (*emartyresen):* "I have seen the Spirit descending like a dove from heaven, and remained above Him (1: 32) and the fact that He is the Son of God (cf. John 1:34).

Jesus Himself testifies: "What we know and what we have seen we bear testimony (*martyroumen*); but you do not receive our testimony (*martyrian*)" (Jn 3: 11-13). The testimony of our Lord Jesus Christ is essential because only He "has come down from heaven." (Jn 3:13).

> "Jesus answered and said unto them: Even if I do bear winess (*martyro*) about Myself, My testimony (*martyria*) is true, for I know where I came from, and where I am going" (Jn 8:14).

Jesus was condemned because He was king and because He came "to bear witness - ***martyreso*** to the truth":

> "Then Pilate said to him `So you are a king?` Jesus answered: `You say that I am a king. For this purpose I was born and for this purpose I have come in the world – to bear witness to the truth – *hina* ***martyreso te aletheia*** `" (Jh 18:37).

[62] *Ibidem.*

> „(…) Christ Jesus, who in his testimony before Pontius Pilate made the good confession – *Christou Iesou tou **martyresantos** epi Pontiou Pilatou tes kalen homologian"* (1 Tim6,13)

In His turn, the Father testifies, "I am the One who bears witness (*ho martyron*) about myself, and the Father who sent bears witness (*martyrei*)" (Jn8:18)

According to the Gospel of Sainnt John, the Father and the Son are the ***two witnesses*** of the Kingdom of Heaven. This is also the content of the martyrs' vision at the time of their death.

But the Holy Spirit also testifies,

"He will bear witness about me (*martyresei*) about Me" (Jn15: 26-27)

In the *Acts of the martyrs*, the Holy Spirit acts as an "advocate" of the Truth and the "comforter" of those tortured for Truth - Jesus Christ being "the way, the truth and the life" (Jn14: 6). The Spirit testifies to the truth embodied unto the death by the martyrs.

Jesus the Witness ascends to the Father, leaving behind His witnesses of His resurrection, as the book of Acts says, "When the Holy Spirit comes upon you, you will receive power (*dynamin*) and you will be my witnesses (*martyres)* in Jerusalem, throughout Judea and Samaria, and to the end of the earth" (Acts 1: 8);

"This Jesus God raised up, and of that we all are witnesses (*martyres*)" (Acts 2: 32); "And with great power (*dynamin*) the apostles were giving their testimony to the resurrection of the Lord Jesus, and great grace was upon them all" (Acts 4:33).

So the essence of the testimony of the Apostles is the Resurrection of the Savior Jesus Christ, the Witness of the Kingdom of Heaven.

The resurrection means victory over death, and, implicitly, the disappearance of the fear of death, which will make possible the courageous conduct of the martyrs.

Because Jesus raised, death is a transient moment to the Kingdom of Heaven. Death goes out of fear and enters the horizon of faith. Death is a beginning, death releases.

In *Revelation* 1:5 Jesus Christ is called "the faithful *witness* (***ho Martys,*** *ho pistos, Testis fidelis),* the First-born from the dead, and the ruler of kings on earth (*ho archon ton basileon tes ges*)".

In *Revelation*, the semantic shift of the term martys, from the witness to the martyr, is made:

> "Antipas, my faithful witness (*ho martys mou ho pistos mou*), who was killed among you, where Satan dwells" (2:13).

Therefore, Antipas, traditionally, the first bishop of Pergamum, under Domitian, is not only a witness, but one who gave his life for faith in Jesus Christ, opposed directly to Satan. The theme of confronting Satan appears often in the Acts of the martyrs.

In Revelation 6:9: "I have seen under the altar the souls of those who had been slain for the word of God and for the witness (*martyrian)* they had bore which they have brought."

Here we have the connection between sacrifice and sanctification, which involves three aspects:

1. Here we have an image of the Kingdom of Heaven; the slaughtered are under the altar, that is, in the central place of the heavenly sanctuary; it is the place of those who are sacrificed for their faith. Saint John sees the place of the sacrificed ones.

2. Their testimony is in a sacrificial register; the witnesses are slaughtered as the animals of the sacrifice were slaughtered in the temple in Jerusalem

3. Sacrifice is equivalent to the testimony, or, more clearly, the testimony goes to sacrifice by stabbing. *The relationship between sacrifice and testimony is central and undeniable*

In *Revelation* 11 the two eschatological witnesses (*martysin* 11,3) are presented, who at the end of their testimony will be killed by the evil beast. The two are witnesses, but also *martyrs*, in the sense that they will become current from the second century.

Chapter 12: 11: "They have conquered him by the blood of the Lamb and by the word of their testimony (*martyrias*), for they loved not their lives even unto death".

Chapter 20:4 - "And I saw thrones and seated on them were those to whom the authority to judge was commited. Also I saw the souls of those who have been beheaded for the testimony of Jesus (*martyrian Iesou*) and for the word of God Jesus."

The Book of Revelation played an important role in the semantic modification of the term *martys*, especially since the region where it

was written and where it circulated intensely was precisely the region where most of the scenes of *Acta Martyrum* took place, namely Asia Minor[63] .

The Christian martyr's prototype is the Savior Himself who warns the disciples:

> Mt10,17-22: "Beware of men, for they will deliver you over to courts and flog you in their synagogues, and you will be dragged before governors and kings for my sake, to bear witness (*eis martyrion*) before them and the Gentiles (…).[19] But when you are handed over, do not worry about how to speak or what to say; what you are to say will be given to you when the time comes,[20] because it is not you who will be speaking; the Spirit of your Father will be speaking in you.[21] 'Brother will betray brother to death, and a father his child; children will come forward against their parents and have them put to death.[22] You will be universally hated on account of my name; but anyone who stands firm to the end will be saved - ***sothesetai***".

Here is the obvious relation between persecution, patience in suffering and salvation - *sotheria*

The death of Saint Stephen is accompanied by an outpouring of the Holy Spirit, becoming the direct *martys* of the Kingdom of Heaven. He sees the reality for which he is being stoned, namely divine glory, and Jesus standing on the right hand of God.

With certainty the reality of the Kingdom, the certainty gained through vision, the martyr dies with his serene soul, in spite of the terrible sufferings he had suffered. Moreover, in the midst of the turmoil created by the torture of the torturers, Stefan "falls asleep" - extraordinary stylistic and metaphysical irony![64]

The death as a birth kingdom of God is emphasized by Saint Ignatius of Antioch. Early in the 2nd century, on his way towards trial and martyrdom, the Saint Martyr wrote a poignant letter to the Christians in Rome, the city where he was to die. He wrote not about Baptism but his imminent death[65]:

---

[63] Cristian Bădiliță, *op.cit.*, p.20

[64] *Ibidem*, p.32

[65] Gordon Lathrop ,"The Water that Speaks. The Ordo of Baptism and its Ecumenical Implications", în: *Becoming a Christian. The Ecumenical Implications of Our Common Baptism*, Faith and Order Paper no.184, WCC Publications, Geneva, 1999, pp. 13-29

"The Master of this world[66] wants to take me and harm my thinking about God. Let no one present help him! Better be with me, that is with God! Do not attempt to speak of Jesus Christ, and also wish for the world (…) My desire (*ero*s) has been crucified and there is not in me any fire which feeds off material stuff (*pyr philoulon*) but rather there is water living and speaking in me[67], saying to me from within, "Come to the Father!". I do not delight in the food of death nor the pleasures of this life. I want the bread of God, which is the flesh of Jesus Christ, descended from David[68], and I want the drink of his blood, which is deadless love (*agape*)".[69]

This touching text heralds Saint Ignatius' martyrdom that he both accepts and wishes for. "The holy water" that speaks signifies the consecration by the presence of the Holy Spirit, the One who makes Christ present, the Logos, the Word of God. „The living water is the Spirit of God flowing inside him (Jn 4:14; 7:37-39; 19:34) The Holy Spirit turns us Christlike in *form* (cf Gal 4,19), puts us in the intimacy of Christ, the One that tells the saint: "Come to the Father!" It is very moving how the baptismal gift is again fully experienced. Baptism was not purely formal but is a continuous process of perceiving the direct presence of the Holy Trinity. Saint Ignatius refers to the central matters of the Christian community: the word of God, the water of new birth into the body of Christ, the love-feast of the Eucharistic. These words certainly have multiple meanings – water, speaking, bread, flesh, drink, blood, love – and they include multiple religious meanings. But here, addressing another church which is a gathering defined by the same elements used together, their main liturgical significance could not be far from that Saint Ignatius intended. He wanted to convince the church of Rome that he had indeed meant to drink the cup which his Lord drank and to be baptized with the baptism with which his Lord was baptized (Mk 10:38-39). Thus he wanted to prevent them from trying to save him from the death. Indeed, he said of himself that, if is

---

[66] *John* 14: 30.

[67] *John* 4:10; 7: 38.

[68] *John* 7:42; *Romans* 1:3.

[69] *To the Romans*, 7: 1b, 2b-3; Greek text in: Kirsopp Lake, *The Apostolic Fathers,* Vol. 1, Cambridge, Harvard UP, 1959, p. 234.

capable of death, he will be "word of God" meant for others to hear, instead of merely another "cry" evaporating in the needy history for the world[70]:

> "The pleasures of this world or the kingdoms of this time are useless to me. For it were good for me rather to die"[71] in Christ Jesus then to rule over the margins of the Earth. I seek That Who has died for us; I want That Who has risen for us. ***My birth is near***. Grant me forgiveness, brothers! Do not keep me from living by not wanting me to die! Do not give to this world the one who wishes to be God's, or torment him with this world! Let me receive the pure light! Once there, I shall be a man indeed! Let me be follower to the passion of my God!"[72].

The writer uses here poignant baptismal analogies: death shall be birth, enlightenment, participation to the passion of Christ. There should be no surprise that in the ancient Church, Baptism and Eucharist were *metaphors* for suffering witness before the world as well as *sources* for such ethical action, because they already signified that in Saint Mark's Gospel and was thus continued in the Church of martyrs[73]. In a time of cruelty and oppression, the distance between eating the bread of God in a community and being „ground like wheat" in the arena was small indeed[74]. Saint Ignatius is about to become martyr, which he sees as a reflection of becoming a Christian and fully a person[75].

We have to remark also the very important Trinitarian perspective on Baptism**:** *water living and speaking in me, saying to me from within, "Come to the Father"*. The baptismal/living water is consacreted, like the primordial one, by the Holy Spirit Who speaks, i.e. the Logos/ the Son is speaking, inviting to the filial communion with the Father.

But, it must be said that not everybody who throws himself in the arms of the executioners, thinking that he is dying for Christ, is a martyr. In fact, some Church Fathers will draw attention to the risk of

---

[70] *Ibidem*, 2:1b.

[71] I Cor. 9, 15.

[72] *Ibidem*, 6:16, 2b-3a , Greek: Lake, *op. cit.*, pp. 232-234.

[73] Gordon Lathrop, p. 14.

[74] Saint Ignatius, *op. cit.*, 4:1b: "I am God's wheat and I am ground by the fangs of the beasts so that I can be pure bread to Christ"; Greek in: Lake, *op. cit.*, p. 230.

[75] Saint Ignatius himself sees his martyrdom as "becoming christian" indeed, being found truly Christian, not just in name; *To Romans* 3:2.

forcing martyrdom. Clement of Alexandria, refering to our Lord Jesus Christ' words: ”When they persecute you in this city, flee ye to the other” (Mt10,23), explains:

> ”He does not advise flight, as if persecution were an evil thing; nor does He enjoi them by flight to avoid death, as if in dread of it, but wishes us neither to be authors nor abettors of any evil to any one, eithr to ourselves or the persecutor and murderer. For He in a way, bids us take care of ourselves. But he who disobeys is rash and foolhardly. If he who kills a man of God sins against God, he also who presents himself before the judgment-seat becomes guilty of his death. And such is also the case with him who does not avoid persecution, but out of daring presents himself for capture. Such a one, as far as in him lies, become an accomplice in the crime of the persecutor. And if he also uses provocation, he is wholly guilty, challenging the wild beast. And similarly, if he afford any cause for conflict or punishment, or retribution or enmity, he gives occasion for persecution. Wherefore, then, we are enjoing not to cling to anything that belongs to this life; but *tohim that takes our cloak to give our coat,* not only that we may continue destitute of inordinate affection, but that we may not by retaliating make our persecutors savage against ourselves, and stir them up to blaspheme the name”[76].

So, no abstraction, no provocative fanaticism. During the persecution, Christians were advised not to force martyrdom, not to self-inflict. If it were all, then it is logical that the Christians perished and, implicitly, the *apostolic succession*, absolutely necessary to preserve the revealed truth, and also for priesthood and for the organization of the Church in general.

Conclusion

The value/relevance of the body can be summed up in the six points – the number echoes the six days of Creation - discussed by Jean-Claude Larchet in a recent book.In his opinion, the body is a ladder which makes ever present the ascent of the human being towards the Second Coming of Christ, in his double condition: the first, a primordial one, and the second, a restored one. The stages of the body-ladder in Larchet are as follows: ”the first condition of the body”, ”the

---

[76] http://www.orthodoxebooks.org/sites/default/files/pdfs/The%20Stromata%20-%20 Clement%20of%20Alexandria.pdf, p.255.

body of sin", "the saved and deified body through the Embodiment of the Word of God", "the purpose of the body in the spiritual life", "the transformed and deified body, the body of praise" and "the death and resurrection of the body"[77]. On this ontological ladder, one can decipher the fact that the body is meant for the eschatological grace and that *the embodiment* of the Son of God had been foretold, before Creation, to come about at the fulfilment of time (*kairos, Gal.* 4:4), since the perfecting of man is the union to the Logos made man, his Archetype. Falling into sin caused the way and the conditions of the embodiment of the Son of God to be changed, not the change of the embodiment itself[78]. Moreover through the Holy Mysteries, there is a recreation both at a micro - and to a macro - level of the Universe where one can see the *raison d"être* of the body within the spiritual life, especially when we speak about the *martyrical death*.

[77] J.-C. Larchet, *Acesta este trupul Meu,* Ed. Sophia, Bucureşti, 2006, p. 5; J.-C. Larchet, *Semnificaţia trupului în Ortodoxie*, Ed. Basilica, Bucureşti, 2010, pp. 117-118.

[78] P. Nellas, *Omul animal îndumnezeit (Zoon Theoumenon, Athena, 1979),* Ed. Deisis, Sibiu, 2009, pp. 72-73.

Martiriul Ioanei d'Arc. Câteva reflecţii privind pronia divină şi destinul creştin al civilizaţiei europene

Pr. Lect. dr. Vasile Bîrzu

Trecerea a peste şase secole de la naşterea eroinei şi sfintei franceze Ioana d'Arc, considerăm că este un eveniment cultural şi istoric care ne poate inspira în privinţa semnificaţiei social politice a martiriului ca atare, cu atât mai mult cu cât este vorba de o personalitate istorică a unei mari culturi europene cu o contribuţie esenţială la definirea profilului social politic al Europei în modernitate, şi de o sfântă, canonizată ca atare, aparţinând Bisericii Catolice. Considerăm imperios necesară evocarea personalităţii Ioanei d'Arc, cu atât mai mult cu cât dramatismul şi eroismul vieţii ei este şi ar trebui să fie pilduitor şi pentru tineretul nostru, iar multe elemente din contextul social, politic şi istoric al vieţii şi epocii ei sunt identice într-o oarecare măsură – dacă ştim să le citim – epocii noastre şi celei a sfintei eroine. Evenimentul istoric cu profunde şi enigmatice semnificaţii politice dar şi providenţiale necesită o minimă luare aminte, în acest an comemorativ al martirilor, a vieţii şi pătimirii sfintei eroine ce rămâne cea mai populară figură istorică a Franţei – mai presus de Napoleon Bonaparte, Ludovic al XIV-lea sau Charles de Gaulle. Reliefarea elementelor contextuale cu semnificaţie actuală dar şi a problematicii providenţei divine asupra Europei ce o ridică minunata şi controversata viaţă a Sfintei Ioana d'Arc, va fi unul din obiectivele acestui mic studiu. De asemenea,

caracterul inedit şi controversat al personalităţii sfintei eroine, atât în epoca în care a acţionat la porunca divină cât şi în modernitatea noastră confuză, considerăm că cere o succintă şi pătrunzătoare analiză pentru lămurirea şi edificarea spirituală a cititorului român.

Vom prelua rezumatul vieţii Sfintei Ioana d'Arc, aşa cum îi este prezentată biografia pe un site dedicat, pentru a ne face o succintă idee asupra vieţii sale, menţionând totodată că avem de a face cu viaţa unei personalităţi istorice şi mistice despre care s-au păstrat cronici detaliate ale epopeei, proceselor şi maritiului ei aşa cum există la foarte puţine personaje importante din antichitate sau din Evul Mediu:

> „Născută în 1412 din Jacques și Isabelle d'Arc în Doremy, Franța. Mama ei a învățat-o abilitățile și religia domestică și ea era cunoscută în întreaga regiune pentru bunătatea ei față de ceilalți. În timpul copilăriei sale, Franța a luptat în război nu numai împotriva englezilor, ci și împotriva unui grup francez de trădători din Burgundia. La vârsta de 13 ani, Jeanne a început să audă revelații de la Dumnezeu prin vocile Sfântului Mihail, Sfântă Ecaterina și Sfânta Margareta. În următorii cinci ani, aceste voci au însărcinat-o să conducă asediul la Orleans și să-l aducă pe Charles în Reims pentru a-şi recupera coroana - și să alunge trupele engleze invadatoare. În februarie 1429, ea a călătorit la Chinon, unde a întâlnit pe prinţul moştenitor Charles pe 9 martie. Ea a primit aprobarea acestuia pentru a lupta să recâștige orașul Orleans pe care ea și oamenii ei l-au cucerit în doar o săptămână. În iulie 1429, Charles a fost încoronat rege al Franței în catedrala din Reims. După încoronarea sa, regele a pierdut în curând interesul pentru sfaturile primite de la Jeanne. Dar ea a continuat să lupte până când a fost capturată în lupta împotriva Burgunzilor. După un an ea a fost predată englezilor de către burgunzi. Englezii au condamnat-o pe Jeanne ca vrăjitoare și eretică. Ea a fost în cele din urmă arsă în centrul pieței din Rouen, pe 30 mai 1431. În 1920, aproape 500 de ani mai târziu, Papa Benedict al XV-lea a citit bula de canonizare, declarând-o sfântă. Detaliile vieții lui Jeanne d'Arc formează o biografie care este unică printre biografiile lumii într-un singur sens: este singura poveste a unei vieți umane care ne-a fost transmisă sub jurământ, singura care ne vine dintr-o mărturie în cadrul unui tribunal."[1]

Vom porni, însă, analiza propriu-zisă, din păcate, de la două defecte sesizate în modul de abordare şi prezentare a vieţii şi personalităţii sfintei într-un articol incomplet din wikipedia (http://ro.wikipedia.org/wiki/Ioana_d%27Arc), anume că viaţa ei e de fapt doar o legendă şi că

[1] https://www.jeanne-darc.info/biography/

Ioana ar fi fost, de fapt, schizofrenică. Reproducem, pe larg, din articolul publicat, binenţeles fără semnătură, care de fapt relativizează şi distruge subtil, prin restrângerea la doar aceste două orientări în abordare, personalitatea complexă şi inedită a eroinei. Vom face diferite sublinieri în text, pentru a reliefa caracterul tendenţios, inteligent manipulator, pseudoştiinţific şi amatorist al interpretării superficiale a datelor istorice, anume în sensul distrugerii sentimentelor inspiratoare de mândrie şi identitate naţională şi creştină pe care epopeea sfintei eroine le-ar putea trezi.

Ioana d'Arc (**Joan of Arc** sau **Jeanne d'Arc**) (n. 6 ianuarie 1412 – d. 30 mai 1431) este una din figurile emblematice ale Franței și sfântă a Bisericii Catolice dar și foarte controversată întrucât ***unii autori au considerat că era schizofrenică*** (auzea voci)[1][2][3][4].[2] A fost supranumită de naționaliștii francezi fecioara din Orleans și **i s-a atribuit** faptul că, în urma unor viziuni, Dumnezeu i-a spus să reîntoarcă pământurile Franței care erau dominate de Anglia după Războiul de o sută de ani (1337-1453).

Legenda **creată pe la 1900** despre Ioana spune:

La vârsta de 13 ani, Ioana d'Arc aude „voci" care îi comandă să meargă la Bourges și să salveze regatul. În anul 1428, locuitorii din Domremy fug din fața armatelor anglo-burgunde, care dau foc bisericii. Ioana este martoră la violarea și uciderea surorii sale, Catherine, de către soldații englezi. „Vocile", pe care numai ea le aude, devin imperative. Reticentă până atunci, se hotărăște să-i mărturisească unchiului său că primește ordine misterioase să meargă să elibereze regatul. Acesta o duce la castelanul de Veaucouleurs, Robert Beaudricourt, un fidel al casei de Valois. Sceptic la început, căpitanul se lasă convins până la urmă. Îi dă un cal, o mică escortă, veșminte bărbătești și o scrisoare de recomandare pentru a se putea apropia de Delfinul Carol (regentul Charles). […]

Este adevărat, Carol al VII-lea nu a făcut nimic pentru eliberarea eroinei. Totuși, nu a uitat-o cu totul. El este inițiatorul procedurii care anulează sentința din 1431. **Cere ca procesul Ioanei să fie declarat**

[2] http://www.stjoan-center.com/topics/jgrundy.html, Clifford Allen, History of Medicine, vol. 6 (1975), http://www.medievalists.net/2009/02/14/the-schizophrenia-of-joan-of-arc/, http://www.medievalists.net/files/09012321.pdf

nedrept, pentru a rezulta că ajutorul pe care i-l dăduse provenea de la Dumnezeu. Ordonă să se demonstreze că judecătorii au fost nedrepți și că englezii îi voiau moartea. Inocența fetei este foarte importantă pentru legitimitatea sa ca suveran. Sentința este anulată în 1456. Ioana d'Arc este reabilitată. Dar reabilitarea este limitată. Nimeni, nici la curte, nici în sânul bisericii, nu dorea, la acea vreme, sanctificarea sa. Este beatificată abia în 1905, **în scopul întăririi Partidului catolic**, în momentul în care Republica franceză se pregătea să voteze legea separării Bisericii de stat. Ioana este sanctificată (canonizată) abia în anul 1921, când în fruntea Franței se afla o putere de dreapta.

Revenind **la ultimele cercetări** despre epoca Ioanei, s-a constatat:

1. **Legenda a fost creată pe la 1900 de naționaliștii francezi în vederea revanșei cu Germania;**
2. **Ioana era bolnavă, ceea ce putea atrage suspiciunea de posesiune demonică și/sau vrăjitorie, iar pedeapsa era uneori arderea pe rug;**
3. **Ioana nu a luat parte la lupte; faptele de arme i-au fost atribuite de falsificatori;**
4. **Legenda intră în categoria: mitul necesar.[5][6]**[3]

În secolul al XIX-lea, naționalismul a înflorit în toată Europa. **Au apărut peste noapte epopei istorice și legende falsificate** (Cântecul lui Roland, Cântec despre oastea lui Igor, legende despre Ioana D'Arc, despre Duguesclin etc) În privința bolii ei există mai multe diagnostice presupuse: epilepsie, migrenă, tuberculoză și schizofrenie.[7][4] **Din lipsă de informații despre viața Ioanei** d'Arc, niciun diagnostic nu a întrunit consensul specialiștilor.

[3] http://ecommons.txstate.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1046&context=honorprog, http://reality.gn.apc.org/polemic/antina.htm

[4] Multe din aceste ipoteze au fost enunțate de istorici și nu de către medici. Pentru o selecție de articole care au trecut de revizuire în jurnalele medicale vezi: d'Orsi G, Tinuper P (August 2006). „I heard voices...": from semiology, a historical review, and a new hypothesis on the presumed epilepsy of Joan of Arc". *Epilepsy Behav* 9 (1): 152–7. doi:10.1016/j.yebeh.2006.04.020. PMID 16750938. (idiopathic partial epilepsy with auditory features); Foote-Smith E, Bayne L (1991). „Joan of Arc". *Epilepsia* 32 (6): 810–5. doi:10.1111/j.1528-1157.1991.tb05537.x. PMID 1743152. (epilepsy); Henker FO (December 1984). „Joan of Arc and DSM III". *South. Med. J.* 77 (12): 1488–90. doi: 10.1097/00007611-198412000-00003. PMID 6390693. (various psychiatric definitions); Allen C (Autumn–Winter 1975). „The schizophrenia of Joan of Arc". *Hist Med* 6 (3–4): 4–9. PMID 11630627. (schizophrenia)

De exemplu, pentru schizofrenie DSM-IV listează efecte colaterale dar severe ale bolii, cum ar fi vorbire dezorganizată, comportament dezorganizat sau catatonic, nivelare afectivă, alogie și avoliție.[8][5] **Se pare** că Ioana n-a avut astfel de simptome. De exemplu, **subtilele ei răspunsuri** au forțat tribunalul să nu mai țină ședințe publice.»[9] [6]

Aşa cum se poate deduce fără a analiza profund aceste frânturi din articolul citat mai sus, este vorba despre o încercare de crasă manipulare a opiniei publice prin selectarea şi prezentare tendenţioasă doar a anumitor surse favorabile orientării ce s-a vrut să se dea prezentării vieţii sfintei, şi ignorarea totală a unor surse esenţiale şi destul de cunoscute necesare unei prezentări cât de cât rezonabile şi cuprinzătoare a vieţii şi personalităţii sfintei eroine. Deşi avea spaţiu nelimitat pentru expunerea subiectului, autorul reduce de bună voie articolul doar la prezentarea celor două aspecte dorite de el, deşi putea să compileze foarte uşor informaţii din mult mai multe surse existente atât în română cât şi în limbile de circulaţie internaţională pe care autorul dă de înţeles că le cunoaşte, din moment ce citează în argumentarea viziunii sale o asemenea bibliografie străină.

Aşadar, adunând şi rezumând sublinierile de mai sus, rezultă că Sfânta Ioana d'Arc ar fi fost de fapt, cel puţin pentru unii cercetători, o schizofrenică căreia i s-a fabricat prin falsificare o legendă pe la începutul secolului trecut de către naţionaliştii catolici francezi, că era suspectă de posesiune demonică şi/sau vrăjitorie, că, de fapt nu a luat parte la nici o luptă, faptele de arme fiindu-i atribuite de falsificatori, că regele Carol al VII-lea a comandat rejudecarea procesului ei doar din interesul legitimării sale ca suveran, că **deşi**, după opinia pseudocercetătorului autor al articolului, ***nu există informaţii despre viaţa eroinei***, totuşi **există cercetări** asupra epocii eroinei ce trag concluzii zdrobitoare şi demolatoare ale personalităţii sfintei eroine.

Cititorul vieţii şi a proceselor ce s-au păstrat privind judecata Sf. Ioana d'Arc, va putea să se convingă singur de contrariul acestor

[5] APA's "Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders", fourth edition, pp. 273–275. Online copy of the print manual available at: [1]. Retrieved 19 November 2010.

[6] Pernoud, Régine; Clin, Marie-Véronique (1999). Joan of Arc: Her Story. trans. Jeremy Duquesnay Adams. New York: St. Martin's Griffin. p. 112. ISBN 0-312-22730-2. OCLC 39890535.

afirmaţii ticluite. Noi vom da în plus doar câteva referinţe la cărţi ce cuprind corespondenţa şi procesul sfintei, pentru a arăta prin aceasta că **există foarte multe informaţii despre viaţa sfintei eroine** ale căror concluzii sunt cu totul altele. Vom menţiona doar câteva cărţi, fiecare de peste 400 de pagini, şi anume cartea *Procès de condamnation de Jeanne d'Arc.: Texte, traduction et notes* ... (1920), a autorului francez Champion, Pierre, 1880-1942, cartea ETUDES CRITIQUES d'apres les textes SUR L'HISTOIRE DE JEANNE D'ARC, a autorului JULES QUICHERAT, ce reia în 1907 proiectul reînceput în 1840 continuând cercetările iniţiate încă din 1628 de către primul istoric al Fecioarei eroine, Edmond Richer, doctor la Sorbona. În afară de acestea, cititorul interesat mai poate consulta alte site-uri cu informaţie privind corespondenţa şi viaţa eroinei fecioare, cum ar fi de exemplu http://archive.joan-of-arc.org/index.html, din toate aceste surse de informaţii putând deduce realitatea şi pregnanţa personalităţii sfintei eroine, care nu a fost sub nici o formă o legendă inventată de naţionaliştii catolici francezi sau englezi, aşa cum au fabricat aceasta, unii semidocţi manipulatori.

Dar chiar acceptând ipoteza acestor manipulatori, dacă ne punem serios câteva întrebări în această perspectivă falsificată, vedem că e iraţional ceea ce ei afirmă. Dacă se contestă caracterul divin şi inspirat al intervenţiei Sfintei Ioana în istorie, poate atunci fi explicată întreaga epopee a eliberării Franţei de o copilă, doar prin resorturile şi resursele gândirii şi acţiunii strict omeneşti? Poate, oare, mânia şi ura, chiar cultivate, născute, să spunem, din vederea surorii mai mari (Catherine) violate şi omorâte la 18 ani de invadatorii englezi, să alimenteze atâta eroism şi înţelepciune în sufletul şi mintea unei copile de 17 ani, bolnavă de epilepsie (sic), sau de acufenă (sic), sau de alte boli inventate şi catalogate de pseudoştiinţa modernă, astfel încât această copilă să convingă la luptă un rege şi o curte de demnitari regali amorţiţi de propriile patimi şi indolenţe, să conducă la victorii succesive şi să însufleţească o armată şi un popor demolarizate de atâtea înfrângeri datorate conducătorilor nevolnici, să încoroneze un rege într-un popor ce număra încă vreo opt milioane de oameni după 100 de ani de lupte, să convingă două tribunale de nevinovăţia şi de misiunea sa divină, să sufere cu demnitate şi integritate morală părăsirea, trădarea, închisoarea şi uciderea prin arderea de vie…? Să fim serioşi! Acestea nu sunt

performaţe de bolnav schizofrenic şi epileptic. Gândirea ştiinţifică modernă se străduieşte din răsputeri să echivaleze în conştiinţa omului modern şi postmodern fenomenul comuniunii mistice cu Dumnezeu cu boala epilepsiei, inventând în ultimele decenii ştiinţe precum neuroteologia, valoroase prin efortul de gândire angajat, dar adesea dezastruoase şi rău intenţionate prin unele concluzii simpliste pe care le promovează ca rezultate definitive şi irefutabile. Practic Ioana a influenţat profund, a răsturnat, am putea spune chiar că a terorizat, în scurta ei existenţă istorică, aşezarea şi aranjamentele putrede ale epocii în care s-a născut şi a trăit. A fost, pentru a ne exprima la modă, un terorist al dreptăţii divine. Iar dacă tot am făcut această comparaţie…, ne punem întrebarea: a împlinit vreun terorist modern sau actual, doar cu resurse umane, asemenea performanţe în modernitatea noastră ce dispune de atâta înţelepciune şi de atâtea mijloace tehnice şi facilităţi? Nici pe departe! Nici măcar Bin Laden cu ajutorul întregului efort mediatic şi regii a Americii şi Occidentului european. Dar cui nu vrea să vadă mâna divină în istorie, ci mai degrabă bolnavi… nu ai ce să-i faci, pentru că probabil e prea mult influenţat de paradigma evocată de una din cărţile reprezentative în această privinţă: „*Aceşti nebuni care ne guvernează*", a scriitorului francez Paul de Sutter, (ed. Tritonic, 2008), care de altfel demască bine iraţionalitatea şi paranoismul conducerii strict umane neinteresate de voinţa divină în istorie.

Lăsând deoparte manipularea unora, pentru cinstitorul nostru de martiri se cuvine să facem o scurtă prezentare a principalelor date istorice din epoca premergătoare apariţiei pe scena istoriei a fenomenului Ioana d'Arc. Conflictele de interese şi teritoriale au avut o geneză ce se întinde pe câteva secole înainte de declanşarea efectivă a războiului de 100 de ani al cărui deznodământ final îl va hotărî Sfânta Ioana d'Arc. E vorba de orgolii cavalereşti manifestate încă din timpul Cruciadelor, dar şi de transferuri de proprietate ale unor domenii princiare, realizate în urma căsătoriei dintre descendenţii celor două case regale, engleză şi franceză. Mai exact este vorba despre cucerirea (între 1136-1144) părţii de nord a Franţei, sau a Normandiei de către Geoffroy Plantagenet, unul din succesorii lui Henric I al Angliei, dar şi de provincia din Vestul şi Nord-Vestul Franţei, Aquitania, ambele provincii ajunse sub stăpânirea casei regale engleze prin despărţirea reginei Alienor de Aquitania

de regele Ludovic al VII-lea în anul 1152, la intrigile unchiului ei Reymond de Poitiers, şi căsătoria ei în 1154 cu Henri Plantagenet (ce moştenise de la Geoffroy Plantagenet şi Normandia), moştenitorul tronului Angliei. S-a ajuns astfel ca regele Angliei şi regina Alienor să fie singuri stăpânitori ai celei mai mari părţi a provinciilor franceze, dar să fie în acelaşi timp vasali ai regelui Franţei, stăpânirea acestor teritorii şi complicatele relaţii de vasalitate şi rudenie, determinând acute contradicţii pentru supremaţie şi orgoliu feudal între casele nobiliare şi regale engleze şi franceze, fapt ce va duce la declanşarea, în 1337, a războiului de 100 de ani.

Războiul de 100 de ani are loc pe întreaga perioadă a expansiunii islamice în Orientul creştin şi în Europa Răsăriteană, după eşecul lamentabil al cruciadelor creştine organizate de casele regale şi nobiliare şi de papalitatea din Occident, prin care, „pentru glorie războinică şi pentru posibile câştiguri de averi în Orient, sute de mii de nobili, cavaleri, burghezi şi simpli oşteni, precum şi alte sute de mii de victime creştine ce urmaseră armatele din simpla speranţă de mai bine şi dintr-o credinţă creştină (naivă n.ed.) arzătoare, se sacrificaseră pe pământurile aride ale Siriei şi Palestinei.”[7] Practic, după ce sute de ani Occidentul căutase (să elibereze) pământul făgăduinţei, călăuzit greşit de factorii săi de autoritate politică şi religioasă, acum, prin războiul de 100 de ani, se blocase şi se înfundase în luptele intestine ce-l târau înapoi într-o stare de semibarbarie şi sălbăticie determinată de mândria, avariţia şi orgoliile nobililor săi. Exprimând altfel, din punct de vedere al spiritualităţii, putem spune că, nereuşind să împlinească pelerinajul lăuntric a călătoriei minţii în rugăciune spre Ierusalimul inimii, Occidentul eşuase lamentabil şi trăia, astfel, sub blestemul ce şi l-a atras datorită nedreptăţilor săvârşite în aventurile sale pseudospirituale de tipul cavalerismului, pelerinajelor, cruciadelor şi inchiziţiei. Iar acest blestem înregistrat de papi, regi şi cavaleri prin bâjbâiala pseudocreştină nedreaptă a cruciadelor, trebuia ispăşit şi s-a ispăşit, după terminarea cruciadelor, prin perioada lungă de peste 100 de ani de război intestin continuu (1337-1453), în care, practic şi din nefericire, forţele militare şi economice ale regatelor Franţei şi Angliei, dar şi ale

[7] Vladimir Roşulescu, *Războiul de 100 de ani*, ed. Scorilo, Craiova 1999, p. 8.

altor regate din preajmă, aliate temporar cu ele, s-au autodistrus reciproc, hrănite fiind de către mândrii, orgolioşii şi viclenii regi şi cavaleri cu iluzia lărgirii teritoriale a regatelor şi cu stăpânirea, astfel, a lumii şi a popoarelor, fără Hristos.

Din punct de vedere cronologic războiul a fost împărţit de istorici în mai multe perioade, între anii 1337-1364 Franţa suferind înfrângeri dezastruoase, între 1364 şi 1380, Carol al V-lea restaurând puterea şi situaţia Franţei, între 1380 şi 1429 intrigile nobililor şi clericilor de la curţile regale implicate atingând apogeul, iar regele şi poporul francez trăind o stare spirituală şi socială de deprimare totală, şi ultima perioadă 1429-1453, în care Franţa renaşte spiritual şi naţional prin jertfa tinerei eroine Ioana d'Arc, prin a cărei „sacrificare nedreaptă şi bestială, conştiinţa celor două naţiuni beligerante a fost pătată iremediabil în faţa posterităţii".[8]

Apariţia prin rânduială divină a fecioarei Ioana d'Arc, trebuie înţeleasă tocmai în acest context. Anume, deoarece nu se mai terminau luptele crude, intrigile, aroganţa şi desfrânarea de la curtea regilor, şi orgoliile şi fariseismul înaltelor feţe politice şi bisericeşti, Dumnezeu a hotărât să-i ruşineze pe toţi aceşti nobili şi demnitari printr-o inocentă copilă, hotărând-o ca semn de înţelepţire şi jertfă de ispăşire şi de reînviere a poporului creştin cu numele, dar sălbăticit prin faptele conducătorilor lui. Astfel de eliberări şi ispăşiri minunate, Dumnezeu mai rânduise şi proniase încă din Vechiul Testament, Ioana d'Arc fiind oarecum o reiterare a izbăvirii aduse de demult poporului iudeu, prin eroine precum Debora sau Iudith. Nu intrăm în amănunte în această privinţă, ci doar invităm cititorul la o relectură în paralel a episoadelor biblice, privind cele două eroine biblice prin care s-a săvârşit atunci judecata divină, şi a epopeei Ioanei d'Arc. Vrem, mai degrabă, să sugerăm alte întrebări ce privesc perceperea contextuală şi chiar actuală a fenomenului istoric şi spiritual Ioana d'Arc, pentru a invita cititorul să încerce să înţeleagă modul şi coordonatele împlinirii judecăţii divine în istorie.

Vedem în eroismul şi entuziasmul Ioanei d'Arc un act al intervenţiei şi proniei divine care a vrut în mod vădit să evite dizolvarea

---

[8] Ibidem, p. 18.

Franţei în (viitorul) imperiul britanic şi ca Franţa să rămână în istorie ca regat creştin, (ce-i drept doar pentru încă aproape trei secole şi jumătate până în 1789, când tot „cu ajutorul" Angliei, Franţa va fi cuprinsă de flăcările primei revoluţii ateiste, antimonarhiste şi iluministe).

Bineînţeles că se pot pune multe întrebări cu referire la această intervenţie divină, ca de altfel cu referire la orice intervenţie divină în istorie. De ce a vrut Dumnezeu, cu atâta obstinenţă încât a trimis arhanghel din cer, ca Franţa să rămână regat distinct de al Angliei? Erau mai vrednici înaintea Lui, francezii decât englezii? Ce a vrut, de fapt, Dumnezeu ca omenirea să înveţe din această intervenţie a Sa în istorie printr-o copilă? A fost Dumnezeu crud că a ales o copilă pe care a condus-o prin Voci cereşti pentru a o jertfi fără milă prin ardere de vie pe rug de către clericii sau reprezentanţii Săi pe pământ? Cât de autentice şi revelatorii au fost Vocile auzite de sfânta eroină, şi cât de valabilă ar fi o asemenea nouă intervenţie similară în istorie? În ce măsură putem şi trebuie să ne încredem în asemenea Voci sau Vedenii, şi care sunt criteriile autenticităţii lor din punctul de vedere al misticii şi spiritualităţii creştine? Dar din punct de vedere al ştiinţelor psihologice, sociologice şi politice moderne care, aşa cum am văzut o consideră pe Ioana D'Arc o psihopată? Ar fi de dorit o asemenea nouă intervenţie? Cam cine ar ajunge osândiţi în faţa lui Dumnezeu, a istoriei şi a conştiinţei omenirii, dacă ar mai fi o asemenea intervenţie? Oare lumea modernă nu se află şi ea într-un război intestin – nu doar de 100 de ani ci de mai multe – ideologic, cu sine însăşi şi cu Dumnezeu, prin ateismul şi orientarea extrovertită şi vrăjmaşă faţă de Dumnezeu a civilizaţiei moderne? Este, într-adevăr, autentică, sfinţenia Ioanei d'Arc, din punct de vedere al spiritualităţii creştine ortodoxe?

Sunt, după cum se poate vedea, întrebări complexe la care e greu de răspuns exhaustiv. Nici nu vom încerca în limitele acestui mic studiu. Vom spune doar, rezumativ, că asemenea intervenţii divine în istorie au mai fost, mai sunt şi vor mai fi, fenomenul muceniciei continuând în lume şi în istorie până la sfârşitul veacurilor. Să ne gândim doar la milioanele de martiri ai ideologiilor totalitare naţionaliste, comuniste sau internaţionalist globaliste mai mult sau mai puţin recente şi actuale. E datoria celor ce supravieţuiesc războaielor şi regimurilor nedrepte şi epocilor martirice, să valorifice jertfa celor ce

au fost ucişi, pentru propria lor edificare spirituală. În măsura în care o fac, se vor înscrie pe un itinerariu spiritual interiorizat ce-i va izbăvi de luptele intestine sub care, vedem din epopeea Sfintei Ioana d'Arc, au căzut apusenii ce nu au ştiut să caute pământul făgăduinţei în primul rând înăuntrul inimii lor.

Pagina de istorie scrisă de martiriul Ioanei d'Arc dezvăluie trăsăturile sufletului Europei apusene aşa cum doar un moment de criză din viaţa unei comunităţi îl poate descoperi în toată sinceritatea crudă, absurdă, eroică şi sublimă. Dacă „procesul ei, a fost considerat pe bună dreptate de către P. Laurent, după cel al Calvarului, cel mai abominabil monument de viclenie şi de ură pe care l-am întâlnit vreodată », profilul spiritual al personajelor istorice care au trădat-o (Carol al VII-lea, ducele de Trémoille, Regnault de Chartres), vândut-o (Jean de Luxembourg, episcopul Cauchon), judecat-o şi ucis-o, poate fi considerat, deopotrivă cel mai abominabil şi emblematic pentru sufletul corupt al Europei Apusene. Într-o Europă a cărei falsă spiritualitate consta mai mult în eticheta cavalerească, ajustată complezenţei, onoarei, respectului şi meritului moştenit prin titluri nobiliare iar nu prin virtutea, valoarea şi jertfa propriu-zisă, personajele implicate în martirizarea Ioanei d'Arc devin simboluri ale falsităţii şi ticăloşiei care va caracteriza, din păcate, Apusul creştin atunci când se va întâlni cu Adevărul, într-o lume în care Adevărul putea să apară doar prin intervenţie divină specială, revelându-se unei copile fecioare călăuzită în mod suprafiresc prin voci cereşti. În opoziţie cu entuziasmul şi eroismul Fecioare din Orleans, vedem mândria şi orgoliul meschin al regelui şi al sfătuitorilor lui care o trădează în bătălie pentru ca să nu se mai spună că victoriile şi biruinţa regelui şi armatei franceze se datorează unei copile. În faptele fecioarei de eroism şi de însufleţire a poporului chinuit de războiul prelung, duşmanii englezi şi trădătorii francezi burgunzi văd puteri vrăjitoreşti şi demonice lucrând printr-o copilă, femeie. Pentru a-şi linge rănile orgoliul sfâşiat de moarte, tocmai pentru că s-au trezit învinşi pe câmpul de luptă de o femeie, aceştia au orchestrat cel mai odios simulacru de proces în care 100 de docţi clerici şi profesori au căutat să înfrângă sufletul unei biete copile de 19 ani, fără şcoală şi fără avocat apărător. În faţa inocenţei, trezviei şi bărbăţiei spiritului Fecioarei, se dezlănţuie perfidia, meschinăria şi laşitatea

curţii de clerici şi canonici vânduţi şi plătiţi englezilor spre a condamna la moarte pe cea care le adusese ruşinea înfrângerii şi rană de moarte în orgoliul de nobili şi cavaleri. Şi, aşa cum frumos rezumă acelaşi P. Laurent, în locul liniştii şi împăcării de la Dumnezeu primite în suflet de fecioara martiră, în locul biruinței primită de poporul francez împotriva ocupanţilor englezi, vedem frica, mustrările de conştiinţă şi pedepsele personale şi pilduitoare suferite de toţi aceşti mari trădători şi criminali ai fecioarei şi a Franţei: „În ciuda tuturor, judecătorii nu aveau conştiinţa împăcată. Ei se simțeau atât de neliniştiţi, încât şi-au trimis scrisori de garanţie din partea Angliei, care îi punea la adăpost în caz de orice acuză venită din partea papei sau a vreunui consiliu.

Dar, se pare că, Justiţia eternă a vrut să se ocupe ea însăşi de pedeapsa celor mai mari vinovaţi. Coincidenţă sau intervenţie misterioasă şi providenţială, Cauchon care a fost transferat la modesta dioceză din Lisieux, a murit subit în mâinile bărbierului său. D'Estivet, ferocele promotor al procesului, a fost găsit asfixiat într-un canal. Credinciosul Nicolas Mydi, care în predica ţinută la cimitirul Saint-Ouen, a spus despre Ioana că a fost „un membru cangrenat", a fost atins de ruşinoasa boală a leprei. Nicolas Loyseleur, falsul confident, a murit subit. Cât despre ducele de Bedfort, a murit după patru ani, în acelaşi castel de la Rouen unde a ţinut-o închisă, prizonieră, pe Ioana. Puţin mai târziu, cardinalul englez de Winchester care a ţinut să afirme dreptatea condamnării, asistând la martiriu, a murit într-un acces de furie nebună. Să-L lăsăm pe Dumnezeu să facă dreptate!

Nici englezii înşişi, ca şi naţiune nu vor scăpa. În 1436, ei vor abandona Parisul şi nu se vor mai reîntoarce niciodată. La mai puţin de douăzeci de ani mai târziu, în 1450, îşi vor fi pierdut toate proprietăţile în Franţa Nu le va mai rămâne decât Calais, de unde vor fi izgoniţi definitiv în 1558. Scopul definitiv al Ioanei a fost acela de „a-i împinge pe englezi în afara Franţei", lucru pe care l-a spus de douăzeci de ori. Umila fată trimisă de Dumnezeu, le-a dat o lovitură înainte de a muri din care nu şi-au mai revenit niciodată. Şi încă nu era destul de mare pedeapsa pentru orgoliul lor. Aceşti englezi, cerând condamnarea şi moartea Ioanei, s-au dat drept apărători ai credinţei catolice. Exact un secol mai târziu, descendenţii acestor inflăcăraţi susţinători ai intereselor religioase, vor întreprinde tocmai împotriva acestei credinţe

catolice o persecuţie care le va acoperi ţara de ruine şi de sânge. Războiul criminal al *celor două Roze* şi măcelăriile Reformei vor fi răspunsul unei justiţii mai înalte decât a lor, la jertfa inocentei victime. Să-L lăsăm pe Dumnezeu să facă dreptate!"[9]

Putem contempla în toată această cascadă şi precipitare de evenimente nefavorabile englezilor şi pilduitoare prin semnificaţiile lor istorice şi spirituale, judecata şi pedeapsa lui Dumnezeu ca efect şi consecinţă a jertfei perfecte, totale, neprihănite a unei fecioare inocente şi entuziaste (en Theos – în Dumnezeu) care a revelat, încă o dată, adevărul şi dreptatea dumnezeiască în lumea europeană apuseană, devenind simbol al eroismului, însufleţirii şi sfinţenie ca singure virtuţi ce pot renaşte o ţară, o naţiune şi chiar civilizaţia creştină europeană apuseană. Prin jertfa sa Sfânta Ioana d'Arc i-a invitat şi îi invită pe europenii apuseni la trecerea de la pseudo-spiritualitatea cavalerească a complezenţei şi corectitudinii politice faţă de cei puternici şi nedrepţi, la spiritualitatea autentică a vieţuirii în Dumnezeu sub stăpânirea Sa ca Rege absolut şi a jertfei eroice şi mântuitoare. În această perspectivă Ioana d'Arc devine simbol al sufletului Europei care trebuie să renască din nedreptatea şi amorţeala minciunii falşilor ei conducători, extrapolând, aşa cum spune acelaşi P. Laurent, identificarea ei cu sufleul Franţei: „Să spunem fără frica exagerării: sub trosniturile flăcării rugului profanator, este sufletul Franţei cel care palpită, al Franţei indignată, dar triumfătoare. Degeaba vor spune englezii, împingând indecenţa pâna la a-i arăta bietul trup devorat de foc, întrucât este ea într-adevăr şi este moartă, întrucât Ioana este mai vie ca niciodată şi strălucirea viitoarei sale glorii va depăşi cu mult, sinistrele lumini ale focului din Rouen. Căci, întregul viitor al Franţei nepieritoare îl purta fecioara din Lorraine sub armura sa grea, iar moartea sa pecetluieşte destinul ţării noastre, destin făcut, ca şi ea, din dragoste, din har şi dintr-o putere invincibilă. »[10]

Prin jertfa acestei fecioare, marii vinovaţi în istorie sunt, încă o dată şi mai actual, iarăşi avertizaţi de Hristos, anume cei bogaţi şi slăviţi care, asemenea caselor regale şi nobiliare engleze sau franceze s-au alipit de

---

[9] P. Laurent, *Sainte Jeanne d'Arc*, Librăria Haton, 1920, Paris. Ed rom. Ed. Ecclesiast, Sibiu, 2012, p. 172-174.

[10] Ibidem, p. 168.

posesiunile lor peste mări şi ţări stăpânindu-le egoist şi exploatator, iar nu ca dar de la şi pentru Dumnezeu, declanşând, astfel, războiul de 100 de ani pe care Dumnezeu l-a sfârşit prin intervenţia, miraculos regizată de El prin Îngerii şi Sfinţii Săi, a fecioarei Ioana d'Arc.

Încercând o interpretare teologico-istorică, nu putem spune că, dintre actorii evenimentelor istorice evocate – popoarele englez şi francez, regii, ducii şi clericii implicaţi – unii au fost mai drepţi decât alţii. Din punct de vedere religios, Anglia a fost şi ea ortodoxă până prin secolul al XI-lea şi şi-a pierdut ortodoxia datorită normanzilor francezi filocatolici, dar şi datorită invaziilor saxonilor în insulă. Din punct de vedere moral şi al disciplinei, poporul englez era mai disciplinat şi mai ordonat decât cel francez în acea epocă, dovadă clară fiind capacitatea de a duce un război ofensiv de o aşa de lungă durată. Evlavie creştină aveau, în felul lor, fiecare din cele două popoare, la fel cum aveau şi păcate şi fărădelegi! Mai degrabă ne aflăm, din acest punct de vedere, în prezenţa unei metamorfoze a acestor popoare diferite temperamental, ce interacţionau tot mai mult şi înglobaseră şi noi populaţii cu moravuri şi obiceiuri diferite, mai bune sau mai rele, ce trebuiau ispăşite şi încreştinate.

Faptul că Dumnezeu totuşi intervine în acest conflict îndelungat, hotărând decisiv soarta Franţei, poate fi explicat într-o perspectivă a pronierii istoriei şi a destinelor popoarelor de care, implicit se leagă, şi destinul creştinismului în diferitele medii culturale şi sociale pe care le formează aceste popoare. Probabil – spre deosebire de bizantinii din secolele IV-V, care au sacrificat partea orientală a Imperiului Roman repudiind ereticii monofiziţi din Siria şi pierzând astfel şi scutul uman dar şi un alt spaţiu cultural creştin, în beneficiul lumii arabe şi islamice ce se va extinde mai apoi tot mai mult spre Bizanţ – Dumnezeu a proniat păstrarea mai multor imperii creştine în Apus pentru a păstra viu dialogul adevărului creştin, chiar dacă nici unul din actorii – în speţă regatele creştine catolice – de pe scena istoriei nu îl împlineau. Să ne imaginăm, însă, ce ar fi însemnat lumea apuseană şi creştină, ajunsă monocoloră anglo-saxonă, încă din secolul al XV-lea, cu o papalitate şi o Biserică Catolică frământată de schisme şi grave defecte interne ce vor conduce inevitabil la ruperea ei prin Reformă. Să ne imaginăm aceasta şi în perspectiva descoperirii şi colonizării lumii noi a continentului

american, descoperit nici jumătate de secol mai târziu. Probabil ar fi început globalizarea încă de atunci. Oricum Anglia va evolua ca imperiu colonial mondial răspândit pe toate meridianele globului pământtesc, iar Franţa va fi, în cele din urmă, înfrântă şi depăşită în această privinţă inclusiv prin pierderea coloniilor sale din America. Totuşi prin această interacţionare şi ciocnire continuă a celor două mari culturi şi civilizaţii apusene, lumea şi-a păstrat şi îşi păstrează şi acum un dialog şi un echilibru în care se poate manifesta şi pronia divină, nu doar judecata şi eroarea umană.

Şi ca în orice ciocnire de civilizaţii, dramele şi victimele sunt inerente, mai ales atunci când nu există virtute în conducătorii chemaţi în asemenea momente să realizeze complexe sinteze sociale şi politice care să mulţumească pe toată lumea. Sfânta Ioana d'Arc a fost o asemenea victimă, ce depăşeşte prin inocenţă, prin eroismul credinţei şi prin vârsta fragedă orice confesionalism creştin, manifestând judecata lui Dumnezeu în istorie ce transcende planul gândirii dogmatice sau canonice tocmai pentru că nu a acţionat în acest plan ci în cel al proniei divine a istoriei. De aceea ea poate fi acceptată ca o eroină şi sfântă pentru întreaga lume. A fost o jertfă nevinovată adusă de Dumnezeu prin oamenii puternici în lume dar păcătoşi înaintea Lui şi nepricepuţi în a rezolva şi realiza sintezele sociale şi politice aducătoare de pace şi stabilitate, pentru a debloca şi a da din nou sens lumii ce se înfundase şi blocase în lupte lipsite de logică şi finalitate cerească. A fost un exemplu de manifestare a logicii şi puterii divine atunci când lumea se blocase în zădărnicie, şi, poate, de asemenea, o jertfă nevinovată ce a contribuit la încetarea unui alt fenomen deviant şi aberant din biserica şi civilizaţia medievală apuseană: Inchiziţia.

Am încercat această scurtă desluşire a logicii după care lucrează Dumnezeu în istorie pentru a răspunde întrebării care tot mai des se aude şi răsună în conştiinţa omului modern: *Unde e Dumnezeu când se întâmplă atâtea nedreptăţi şi crime împotriva celor nevinovaţi, în lume şi în istorie?* Răspuns: Tocmai în cei nevinovaţi şi tot timpul cu noi, şi ne-ar ajuta în necazuri, dacă ne-am apropia de El, cum a fost învăţată să se apropie de El Sfânta Ioana d'Arc, de către Sfântul Arhanghel Mihail, adică cu credinţă şi cu dragoste, păzindu-ne curăţia minţii şi a sufletului prin rugăciune continuă. Dar pentru că lumea petrece în

minciună, în lâncezeală, în necurăţie, în viclenie şi fărădelege, Dumnezeu se apropie greu doar de cei ce-L mai înţeleg cât de cât, dar nu prea mai poate revela adevărul şi aduce ispăşirea, pentru că, din păcate, ca şi în timpul Sfintei Ioana d'Arc, „până la Dumnezeu te mănâncă (te ard pe rug) (pseudo)sfinţii" pe care, din păcate, tot poporul îi naşte, Dumnezeu neavând nici o vină că apar pe scena istoriei personaje precum Isabeau de Bauvier, Carol al VII-lea, episcopul Cauchon, Trémoille, ducele de Bedford etc., şi alţii ca ei în alte epoci mai mult sau mai puţin îndepărtate. Ce nu se înţelege în această privinţă e faptul că Dumnezeu a acţionat şi acţionează în istorie doar lăsându-Se jertfit, fie pe Golgota, fie în Euharistie, fie prin sfinţi şi martiri precum şi Ioana d'Arc, iar cel ce (con)lucrează (fie el sacerdot sau credincios laic, rege, demnitar sau om simplu) cu voie sau fără voie, cu ştiinţa sau fără ştiinţă cu Dumnezeu, are vrednicia sau vina sa în funcţie de sinceritatea şi iubirea pe care o arată faţă de Jertfă. În această perspectivă vor fi judecaţi aspru şi condamnaţi toţi cei ce şi-au făcut mendrele şi voile proprii în istorie neinteresându-se de fel de mila şi judecata divină faţă de poporul pe care l-au condus. Şi tot în această perspectivă ni se spune de orice tradiţie religioasă sau filosofică autentică să căutăm adevărul şi binele lui Dumnezeu şi să umblăm cu frică de Dumnezeu, cu iubire şi compasiune în viaţă.

Viaţa şi jertfa martirică a Sfintei Ioana d'Arc poate şi trebuie înţeleasă în această perspectivă a judecăţii lui Dumnezeu asupra istoriei Europei într-un moment de criză al acesteia întocmai ca momentul de criză descris prin pilda copacilor ce au plecat să îşi aleagă rege, descrisă în Vechiul Testament în cartea Judecători 9, 1-37. Similaritatea evenimentelor descrise în această pildă cu cele petrecute în martiriul Ioanei d'Arc, precum şi actualitatea perenă a acestei pilde pentru drama continuă a istoriei umane obligă la o aplecare mai atentă asupra ei. Lâncezeala, mândria, dar şi împiedicarea şi neimplicarea oamenilor real valoroşi (măslinul, smochinul, viţa etc. ...) în conducerea cetăţii şi societăţii creştine, determină tot timpul urcarea la putere a oamenilor corupţi, răi, nemilostivi şi criminali (spinul, Abimeleh din Sihem fiul născut din roabă a judecătorului Ghedeon sau Ierubbaal) a căror stăpânire duce inevitabil la momente de criză prin impunerea forţată a valorilor arivistului asupra omului real valoros şi virtuos (forţarea

copacilor mari de a se adăposti la umbra spinului – patul lui Proucust, uciderea de către Abimeleh cu ajutorul unor golani şi oameni de nimic plătiţi, a celor 70 de fraţi ai săi, fiii legitimi ai lui Ierubbaal). Tragedia se agravează prelung luând forme groteşti datorită nemulţumirii continue, pentru că nesupunerea faţă de mărăcine „face să iasă foc din spin şi să ardă cedrii Libanului" Jd. 9, 15 (contestarea în stil democratic a autorităţii spinului ales conducător, uciderea în revoluţii şi războaie precum cel de 100 de ani a oamenilor valoroşi dar părtaşi crimelor conducătorului prin alegerea şi înrudirea cu el după carne Jd 9, 2-3 dar şi la faptele fărădelegii, uciderea în masă a cetăţilor (Sihem, Migdal-Sihem, Dresda, holocausturi etc.) care nu se supun), iar aceasta e şi expresia proniei divine faţă de omenire, Dumnezeu trimiţând un duh de răutate între conducătorul spin şi supuşii acestuia, copacii nevolnici Jd. 9, 23, astfel încât, răul devine atotputernic şi nu mai poate fi oprit decât de Dumnezeu, printr-o întâmplare aparent banală - o piatră de râşniţă aruncată de o femeie din turn ce sparge ţeasta conducătorului spin – Abimeleh Jd. 9, 53. Expresia acestei întâmplări banale, dar proniate de Dumnezeu, este martiriul Ioanei d'Arc care aduce asupra englezilor ruşinea de a fi învinşi de o femeie. Piatra de moară este simbolul puterii lui Dumnezeu ce striveşte capetele mai marilor poporului rătăcit de aceştia în democraţii şi alte lupte intestine. Iar prin faptul că femeia era din acelaşi popor de jos al Sihemului, care inconştient îl alesese rege pe spin, se arată că Dumnezeu lucrează tot timpul în popor, prin oamenii simpli, că e cu ei, ajutându-i să se elibereze din propriile robii instaurate prin nevolnicie şi prostia alegerilor greşite (democratice) împotriva oamenilor unşi de Dumnezeu cu darurile Sale (copacii valoroşi şi de soi ai pădurii ce ajung arşi de focul spinilor). Alegând-o pe Ioana d'Arc, din grădina Sa pe care au năpădit-o spinii, Dumnezeu a cules o floare de foc dintre spinii poporului simplu. Drama e pentru spini că Dumnezeu o culege dintre ei şi cu mâna lor! După ce o smulg arzând-o de vie pe rug, se aprind toţi spinii şi se curăţă şi se luminează grădina! Arderea şi restructurarea a nenumăraţi copaci de soi care nu se implică la timp în conducerea cetăţii şi societăţii creştine e inevitabilă. Marile războaie şi revoluţii confirmă din plin acest tragic tipar existenţial descris de pilda copacilor ce au ca rege mărăcinii.

Martiriul Ioanei d'Arc e evenimentul cheie ce descrie cel mai bine ethosul chinuit al civilizaţiei europene creştine, având valoare de mit

întregind pe cel al răpirii Europei de către Zeus metamorfozat în bou. Tabloul complex al războiului de 100 de ani şi al martiriului fecioarei Ioana d'Arc înfăţişează ca într-o vitrină confuzia valorilor şi spiritului societăţii europene ce nu trăieşte în mod real ci doar cavalereşte şi superficial după legea lui Dumnezeu, alegându-şi conducători spini-piromani ce dau foc pădurii din când în când în holocausturi şi autodafeuri.

Dacă lărgim cadrul implicând şi contextul religios al pildei copacilor ce-şi aleg rege spinul, vedem că în spate, mai profund, stă vina poporului lui Israel de a-L fi părăsit pe Dumnezeu închinându-se Baalilor şi punându-şi dumnezeu pe Baal-Berit, (Jd. 8, 33.) cunoscut şi ca zeul muştelor Baʿal Zebub ((II Rg. i. 2)), adică încheind un legământ cu un zeu al fertilităţii şi bunăstării pământeşti prin jerfirea, de abicei, a unui măgar.[11] Spiritul încăpăţânat al jertfei măgarului se transmite poporului idolatru realizându-se forme monumentale ale încerbicirii şi îndărătnicirii în prostie şi mândrie. Salvarea şi vindecarea sufletului firav, imprecis şi femeiesc al Europei răpită de zei, stă în ieşirea din această robie grotescă şi întoarcerea cu fermitate şi cu credinţă entuziastă la Dumnezeul ei proniator întocmai cum vedem şi în viaţa eroică şi martirică a Ioanei d'Arc. Aducerea, actualmente în Europa a arabilor şi musulmanilor al căror strămoş, Ismael, e asemănat cu un asin încăpăţânat stând împotriva tuturor (Fc. 16) ca forţă de muncă înlocuitoare a populaţiei creştine a Europei, va agrava mai mult criza societăţii creştine europene, ieşirea din aceasta fiind doar prin înţelegerea şi reîtoarcerea la Dumnezeul creştin proniator şi iubitor de oameni. Arătarea unei alte Ioana d'Arc, de fapt, declanşarea unei revoluţii sau întoarceri la rădăcinile creştine, iar nu doar ivirea a unui alt suflet şi glas naiv şi entuziast care să moară martiric (ar fi neauzit şi neînţeles în vacarmul încăpăţânării democratice) şi să elibereze poporul din robia minciunii, a crimelor şi genocidurilor ce caracterizează istoria Europei şi a lumii moderne, ar fi evenimentul mântuitor de aşteptat în atmosfera nesigură, homicidă şi deicidă a postmodernităţii. Dacă nu se va produce, va ieşi în continuare foc din spini şi va arde pădurea până Europa va ajunge pustiu arab populat de măgari şi cămile... Însă nu cred că se va întâmpla aceasta pentru că, astfel Europa va ieşi din pardigma sa de spaţiu al gândirii libere implicând drama şi tragismul căutării şi existenţei, iar lumea nu ar mai avea sens al existenţei.

[11] https://en.wikipedia.org/wiki/Baal_Berith

Totalitarism

Biserica Ortodoxă și regimurile comuniste din Europa Răsăriteană în lumina unor documente ale serviciilor secrete americane

Pr. Conf. dr. habil. Gabriel-Viorel Gârdan

Declasificarea, începând cu sfârșitul anilor 1970, în baza Legii pentru Libertatea Informației (Freedom of Indormation Act)[1], a unui număr impresionant de documente create, prelucrate, preluate și gestionate de către cunoscuta agenție americană, Central Intelligence Agency (CIA)[2], permite accesul la informații complexe, inclusiv cu privire la aspecte ale vieții religioase. Aceste documente ne oferă posibilitatea să investigăm imaginea pe care Biserica Ortodoxă din țările rămase după Cortina de Fier o are în documentele[3] asumate de structurile de securitate americane.

---

[1] Pentru informații despre legea Fredom of Information Act, despre adoptarea și amendarea sa în timp, precum și despre implicațiile sale vezi pagina web a organizației The National Security Archives dedicată acestei legi: https://nsarchive2.gwu.edu//nsa/foialeghistory/legistfoia.htm (accesat la 29 septembrie 2018), precum și filmul documentar realizat de Tom Blanton cu ocazia aniversării a 50 de ani de la adoptarea acestui act normativ: https://www.c-span.org/video/?412419-1/freedom-information-act-50th-anniversary (accesat la 29 septembrie 2018).

[2] Informații referitoare la istoria, organizarea și misiunea CIA sunt accesibile pe site-ul oficial https://www.cia.gov/about-cia/history-of-the-cia (accesat la 29 septembrie 2018).

[3] Acestea nu sunt singurele categorii de documente disponibile în acest moment. Ele pot fi coroborate cu cele pulicate de către Departamentul de Stat al Statelor Unite în seria *Foreign Relations of the United States*, serie care reunește sute de volume ce oferă material documentar cu privire la politica de securitate americană începând cu anul 1861. Din seria *Foreign Relations of the United States* publicată de Departamentul de Stat

Cortina de Fier și perioada Războilului Rece se află, din ce în ce mai mult, în atenția istoricilor, accesul la documente constituind un imbold spre obiectivizarea analizelor istorice. Pe de altă parte există o adevărată „explozie" a literaturii care investighează, analizează și interpretează rolul religiei în timpul războiului rece[4].

În acest cadru, noi ne propunem doar să semnalăm existența unor asemenea documente, să încercăm să găsim un răspuns referitor la motivul pentru care elemente care țin de sfera vieții bisericești răsăritene au făcut obiectul unor informări, rapoarte și analize ale serviciilor secrete americane, să ilustrăm tipurile de informații vehiculate și să propunem o clasificare și o schemă interpretativă a informațiilor care se regăsesc în acest tip de documente.

Cortina de Fier, Războiul Rece și Religia sau de ce serviciile secrete americane au strâns informații despre cultele religioase din spațiul est european?

În 13 mai 1945, Winston Churchill[5] îl avertiza pe noul președinte american Harry Truman[6], asupra faptului că de-a lungul frontului rusesc s-a lăsat o „cortină de fier"[7], acesta fiind contextul în care a

---

sunt disponibile, la momentul redactării studiului, în format electronic un număr de 517 volume. Vezi https://history.state.gov/historicaldocuments/ebooks. Pentru informații suplimentare vezi lucrarea publicată de William B. McAllister, Joshua Botts, Peter Cozzens, Aaron W. Marrs, *Toward "Thorough, Accurate, and Reliable": A History of the Foreign Relations of the Unitated States Series,* U.S. Department of State, Office of Historian, Bureau of Public Affairs, 2015.

[4] Dintre cele mai cunoscute lucrări dedicate acestui subiect vezi: Richard H. Immerman and Petra Goedde (ed.), *The Oxford Handbook of the Cold War,* Oxford University Press, 2013; William Indoben, *Religion and American Foreign Policy, 1945-1960. The Soul of Containment,* Cambridge University Press, 2008; Philip E. Muehlenbeck (ed.), *Religion and the Cold War: A Global Perspective,* Vanderbilt University Press, 2012; Dianne Kirby (ed.), Religion and the Cold War, Palgrave Macmillan, 2003; David Reynolds, *From World War to Cold War: Churchill, Roosevelt, and the International History of the 1940s,* Oxford University Press, 2007; Paul Mojzes (ed.), *North American Churches and the Cold War,* Eerdmans, 2018; James C. Wallace, *A religious War? : The Cold War and Religion*, în Journal of Cold War Studies, vol. 13, nr. 3, 2013, pp. 162-180.

[5] Elementele de referință ale biografiei sale pot fi urmărite la Paul Johnson, *Churchill,* traducere și note de Veronica Sidon, Editura Humanitas, 2017.

[6] Pentru detaliile vieții și activității sale prezidențiale vezi: Robert H. Ferrel (ed.), *The Autobiography of Harry S. Truman,* second edition, University Missouri Press, 2002 și monumentala lucrare a lui David McCulloh, *Truman,* Simon & Schuster, 1992.

[7] Boris Johnson, *Factorul Churchil. Cum a schimbat un om istoria,* traducere de Petru Iamandi, Editura Litera, 2016, p. 265.

apărut sintagma care va face istorie. Britanicul Churchill va dezolta această idee într-un discurs celebru, ținut în după amiaza zilei de 5 martie 1946, la Colegiul Westminster din Fulton, Missouri[8], în timpul unei vizite în Statele Unite. Făcând o analiză a situației curente din Europa, el va rosti următoarele cuvinte care, atunci, exprimau o îngrijorare, dar care vor deveni, în scurt timp, pentru o perioadă îndelungată, o realitate tristă trăită de zeci de milioane de oameni și o provocare pentru politica externă americană: *„O umbră a coborât peste scenele luminate nu demult de victoria Aliaților.[…] De la Stettin, în Marea Baltică, până la Trieste, în Marea Adriatică, o cortină de fier a căzut de-a curmezișul continentului. În spatele acelei linii, se află toate capitalele vechilor state din Europa Centrală și Răsăriteană. Varșovia, Berlin, Praga, Viena, Budapesta, Belgrad, București și Sofia, toate aceste celebre orașe și populațiile din jurul lor se află în ceea ce trebuie să numesc sfera sovietică, și toate sunt supuse, într-o formă sau alta, nu numai influenței sovietice, ci și unui control foarte puternic și, în unele cazuri, din ce în ce mai intens din partea Moscovei. […] Partidele comuniste, care sunt foarte mici în toate aceste state estice ale Europei, au fost aduse la putere și li s-a acordat un rol cu mult mai însemnat decât erau îndreptățite să capete prin numărul membrilor lor, urmărind pretutindeni să obțină controlul total"*[9].

Marea majoritate a țările a căror capitală a fost menționată de Churchill, respectiv Polonia, Germania de Est, Cehoslovacia, Ungaria, Iugoslavia, România, Bulgaria, dar și altele nemenționate, cum ar fi Albania, au ajuns sub sfera de influență rusească și dominație comunistă. Lor li se adaugă Țările Baltice și Moldova care au fost sovietizate și și-au pierdut suzeranitatea. Aceste țări au început a fi privite de liderii occidentali ca un corp politic, o realitate istorică ce a primit numele de „blocul răsăritean" sau „Europa de Est", iar URSS a încercat, și pentru o vreme s-a creat impresia că va și reuși, să transforme națiunile foarte diferite ale Europei de Est „într-o regiune omogenă din punct de vedere politic și ideologic"[10].

---

[8] Discursul celebru poate fi accesat, inclusiv înregistrarea originală, pe https://winston churchill.org/resources/speeches/1946-1963-elder-statesman/https://winston churchill.org/resources/speeches/1946-1963-elder-statesman.

[9] Traducerea a fost preluată din lucrarea Simon Sebag Montefiore, *Discursuri care au schimbat lumea,* traducere de Irina Negrea, Editura Trei, 2015, pp. 123-124.

[10] Anne Applebaum, *Cortina de Fier. Represiunea sovietică în Europa de Est, 1945-1956*, traducere de Gabriel Stoian, Editura Litera, 2015, p. 26.

Pentru Oleg V. Hlevniuk, Războiul Rece „a fost mai degrabă o evoluție treptată decât un eveniment care a avut un început clar. Liderii mondiali implicați în acest proces nu urmăreau, pur și simplu, interesele fundamentale ale țărilor lor, ci reacționau, de asemenea, la situații specifice, deseori neașteptate, prin decizii care erau adesea lipsite de logică. [...] Conflictul tot mai intens dintre Aliații din cel de al Doilea Război Mondial a fost hrănit de incompatibilitatea totală dintre sistemele lor, de dorințele lor concurente de a-și extinde sferele de influență, de plângeri reciproce care datau din anii interbelici și de o nevoie împărtășită de a avea un dușman extern. Chestiuni specifice au tins să exacerbeze starea generală de suspiciune și de animozitate”[11].

Obiectivul nostru nu este de a urmări toți factorii care au dus lumea în epoca Războiului Rece, de aceea nu detaliem aici aceste aspecte[12].

O afirmație a lui William Inboden ne ajută să înțelegem de ce religia a intrat în sfera de preocurări a serviciilor secrete americane în contextul Războiului Rece. El consideră că primul președinte al Americii din epoca Războiului Rece, Harry S. Truman, a văzut conflictul ca fiind nimic altceva decât un război religios[13]. El considera conflictul ca fiind o adevărată înfruntare între bine și rău. Președintele Truman, succesorul său, președintele Eisenhower, și alți lideri americani credeau cu tărie că drepturile omului și libertatea erau daruri ale lui Dumenezeu, că Dumnezeu a chemat Statele Unite să apere libertatea, iar comunismul sovietic era răul însuși, datorită ateismului și adversitäții sale față de religie. Pe de altă parte, Truman era convins că adevărata miză a acestui nou război o reprezentau „mințile oamenilor”[14], iar această convingere a stat la baza politicii sale menite să prevină răspândirea răului. În calitate de lider al celei mai puternice forțe a lumii libere, Truman și-a propus să capteze și să coordoneze religiile lumii într-un efort conjugat de a stopa răspândirea comunismului.

[11] Oleg V. Hlevniuk, *Stalin. O nouă biografie a unui dictator,* traducere de Anca Simitopolo, Editura Litera, 2017, pp. 365-366.

[12] Pentru o prezentare edificatoare vezi Melvyn P. Leffler, Daniel S. Painter (ed.), *Origins of The Cold War,* Routledge, 1994.

[13] William Indoben, *Religion and American Foreign Policy, 1945-1960,* p.1.

[14] Elizabeth Spalding, *Harry S. Truman: Faith, Freedom and The Cold War,* p. 1, articol accesibil on-line https://scholarworks.gvsu.edu/features/52 (accesat în 24 septembrie 2018).

Pe de altă parte, în repetate rânduri, Truman a declarat explicit că, în opinia sa, *„comunismul atacă valorile noastre fundamentale: credința noastră în Dumnezeu, credința noastră în dreptate și libertate. El atacă instituțiile care sunt fundamentate pe aceste valori. El atacă bisericile noastre, garanțiile privind drepturile civile, tribunalele noastre și formele noastre de guvernare democratică. Comunismul pretinde că toate acestea sunt mai degrabă arme folosite de o clasă socială pentru a oprima alte clase"*[15].

Într-un raport alcătuit de Secretarul de Stat și de cel al Apărării, adresat Consiliul Naționat de Securitate, cunoscut sub numele de NSC-68, considerat probabil cel mai important document al Guvernului Statelor Unite care a stat la baza programului american de înzestrare militară justificată de Războiul Rece, înaintat președintelui Truman la data de 15 aprilie 1950 și însușit de acesta, erau definite clar scopurile divergente ale cele două tabere: Dacă scopul fundamental (al Americii) este să asigure integritatea și vitalitatea societății libere, care se întemeiază pe demnitatea și drepturile intividului, pentru cei care conduc Uniunea Sovietică și mișcarea comunistă internațională, scopul fundamental era păstrarea și consolidarea puterii absolute, mai întâi în Uniunea Sovietică apoi în zonele aflate sub controlul lor[16]. Autorii raportului, propunând o viziune cu accente apocaliptice în care cele două tabere întrupau binele și rău, erau de părere că „credința fanatică" a comunismului nu poate fi înfrântă decât de o forță spirituală superioară, prin trezirea energiilor spirituale latente ale oamenilor liberi de pretutindeni[17].

William Inboden încearcă să explice în ce fel Războiul Rece a fost un „război religios". Religia s-a regăsit în marea înfruntare în două feluri distincte deși legate una de alta: religia a fost cauză și a fost instrument[18]. Din perspectiva rolului de cauză, religia a mijlocit înțelegerea rațiunii pentru care Statele Unite s-au opus Uniunii Sovietice în Războiul Rece. Desigur, dezbaterile referitoare la cauzele

---

[15] Elizabeth Spalding, *Harry S. Truman: Faith, Freedom and The Cold War*, p. 2.

[16] *A Report to The National Security Council on United States Objectives and Programs for National Security, April 14th, 1950*, NSC-68, pp.5-6.

[17] Vezi întreaga analiză a conflictului de idei și de valori între cele două lumi în *A Report to The National Security Council on United States Objectives and Programs for National Security, April 14th, 1950*, NSC-68, pp. 7-12.

[18] William Indoben, *Religion and American Foreign Policy, 1945-1960*, p.2.

izbucnirii acestui tip de conflict încă sunt departe de a se fi încheiat. Ele se referă la motive de securitate, la realități geopolitice și balanța puterii, la amenințarea comunistă la adresa democrației, la implicațiile economice, în special cele referitoare la piața liberă, la rolul liderilor politici în alimentarea și perpetuarea conflictului, ș.a.. Pentru liderii americani ai anilor ′50, în mod special pentru președintele Truman, convingerea în vocația națiunii americane de a se opune răului întrupat de comunismul ateu a fost foarte puternică. Comunimul ateu urmărea nu numai să extermineze credința religioasă, ci și să răspândească la nivel global materialismul lipsit de Dumnzeu. „Diferențele cu privire la structurile politice și sistemele economice, au pălit în comparație cu perspectiva unei lumi condusă de rău, o lume văduvită de valorile spirituale, o lume fără Dumnezeu"[19]. Aceasta a fost o cauză și, mai ales, o motivație puternică pentru o înfruntare care s-a dovedit a fi de lungă durată.

Pe de altă parte, religia a devenit un instrument, o armă, utilizată pe parcursul confruntării dintre cele două lumi. Sigur, în arsenalul ambelor părți s-au regăsit forța militară, elemente de ordin economic, diplomatic și ideologic[20]. Religia nu le-a înlocuit pe acestea, ci a fost un instrument complementar în efortul de război american, iar uneori un suport important pentru asigurarea sprijinului popular necesar în vederea adoptării măsurilor din prima categorie.

Inboden atrage atenția asupra factului că dacă credința în Dumnezeu era atât de importantă și de puternică precum credeau mulți americani și dacă pentru comuniști controlul și chiar extirparea religiei din societate era un obiectiv, atunci este de înțeles felul în care religia a putut servi ca un instrument puternic pentru întărirea convingerilor anticomuniste în interiorul Statelor Unite și pentru subnimarea comunismului pe plan extern. Guvernul american cu siguranță a încercat să folosească religia în acest fel. Președinții americani Truman și Eisenhower, împreună cu alți mulți lideri politici și religioși, le-au reamintit constant americanilor centralitatea credinței religioase în moștenirea lor națională, legătura dintre credința în Dumnezeu și drepturile și libertățile umane, responsabilitatea la care Dumnezeu însuși a chemat America și, în fine, ateismul comunismului și ostilitatea

[19] William Indoben, *Religion and American Foreign Policy, 1945-1960,* pp.4-5.

[20] Pentru analize de specialitate privind aceste aspecte vezi Melvyn Leffler, *The American Conception of National Security at the Beginning of Cold War, 1945-1948,* în *The American Historical Review,* vol. 89, nr. 2, 1984, 346-381.

acestuia față de religie. Liderii americani erau convinși că numai prin convingerea poporului american de importanța unei cruciade îndreptată împotriva comunismului puteau dobândi sprijinul intern pentru măsurile extraordinare necesare pentru a susține Războiul Rece[21].

Pe plan extern, președinții americani au angajat religia în mai multe feluri pentru a submina comunismul. De la încercările de a organiza o alinață a liderilor lumii religioase împotriva comunismului, la colectarea de fonduri pentru clericii din spatele Cortinei de Fier, de la susținerea unor programe radio prin intermediul cărora se transmiteau predicii și programe religioase din străinătate în țările comuniste, la organizarea unor zile mondiale de „rugăciune pentru pace” și implicit împotriva comunismului care amenința pacea, Statele Unite au făcut din religie o armă integrată în arsenalul lor anticomunist[22].

Dianne Kirby accentuează această idee și consideră că dimensiunea religioasă a Războiului Rece a avut o însemnătate specială pentru Statele Unite, o națiune a cărei lideri și a cărei popor, în pofida separației constituționale dintre biserică și stat, au accentuat religiozitatea lor și au considerat țara lor ca fiind o forță morală specială în lume[23].

Documente ale serviciilor secrete americane despre Biserica Ortodoxă din țările Europei Răsăritene

Unul dintre cele mai interesante documente clasificate[24] care, cel mai probabil, au influențat decisiv politica Statelor Unite față de Uniunea Sovietică[25] îl are ca autor pe George Kennan, însărcinatul american cu afaceri la Moscova, care în 22 februarie 1946 a transmis telegrafic un text de 8000 de cuvinte. Acesta va rămâne în istorie ca Telegrama Lungă[26]. Documentul constituie răspunsul diplomatului american la o solicitare venită din partea Departamentului de Stat la

[21] William Indoben, *Religion and American Foreign Policy, 1945-1960,* p. 5.

[22] William Indoben, *Religion and American Foreign Policy, 1945-1960,* p.5.

[23] Dianne Kirby (ed.), *Religion and the Cold War,* Palgrave Macmillan, 2003, p. 1.

[24] Documentul a fost declasificat la data de 12 noiembrie 1972.

[25] Pentru o excelentă analiză a documentului vezi: Efstathios T. Fakiolas, *Kennan's Long Telegram and NSC-68: A Comparative Theoretical Analysis*, în *East European Quarterly*, Vol. 31, No. 4. (Winter 1997), pp. 415-433

[26] George Kennan, *Long Telegram,* Moscova, 22 februarie 1946, 19 f. Documentul scanat este accesibil on-line la adresa https://www.trumanlibrary.org/whistlestop/study_collections/coldwar/documents/pdf/6-6.pdf.

data de 3 februarie 1946. Kennan își exprimă opiniile cu privire la situația din Uniunea Sovietică, la ideologia puterii comuniste și la sursele acesteia, la strategia internă și externă a URSS, și face recomandări cu privire la politica Statelor Unite față de aceasta.

Analiza asupra antagonismului dintre orientarea comunistă a Uniunii Sovietice și valorile democratice ale Statelor Unite a făcut senzație la Washington, iar propunerile lui Kennnan au găsit ecou în politica americană, inclusiv în fixarea obiectivelor de interes pentru CIA. Nu vom insistat aici asupra conținutului documentului, însă vom menționa câteva din afirmațiile lui Kennan relevante în contextul analizei noastre.

Pentru Kennan era cât se poate de clar că aveau de-a face cu o forță politică motivată fanatic să creadă că nu se poate ajunge la un modus vinendi permanent cu Statele Unite, că este necesar ca armonia internă a societății americane să fie perturbată, modul tradițional de viață american să fie distrus, autoritatea internațională a Statelor Unite să fie înlăturată. Această forță politică are la dispoziție puterea deplină asupra energiilor unuia dintre cele mai mari popoare ale lumii și asupra resurselor unuia dintre cele mai bogate teritorii naționale. Ea se naște din profunzimea și puterea naționalismului rusesc[27].

Kennan analizează maniera în care, din punct de vedere practic, URSS își urmărește obiectivele. El constată că există două planuri de acțiune: unul oficial în care acțiunile sunt întreprinse în numele guvernului sovietic și unul „subteran" în care acțiunile cu conotație politică sunt desfășutate de așa numite agenții pentru care guvernul nu-și asumă nicio responsabilitate.

Printre agențiile utilizate pentru implementarea politicilor comuniste se numără, alături de filiale ale Partidului Comunist din alte țări, de membrii marcanți ai acestora, de organizații naționale și internaționale dintre cele mai variate (sindicate, ligi ale tinerilor, organizații ale femeilor, societăți rasiale, societăți religioase, organizații sociale, grupuri culturale, reviste, edituri etc.) și Biserica Ortodoxă Rusă cu ramurile sale din străinătate și, prin ea, Biserica Ortodoxă în general[28].

[27] George Kennan, *Long Telegram,* Moscova, 22 februarie 1946, f. 15.
[28] George Kennan, *Long Telegram,* Moscova, 22 februarie 1946, f. 12.

În altă ordine de idei, Kennan precizează că în țările străine comuniștii, ca regulă generală, vor acționa în vederea distrugerii oricărei forme de independență personală, economică, politică sau morală. Sistemul lor poate gestiona numai indivizi care au fost aduși într-o formă de dependență totală față de o putere superioară. Astfel, persoane care se bucură de o independență financiară (oameni de afaceri, proprietari, fermieri de succes, meșteșugari) sau toți cei care au autoritate locală și se bucură de prestigiu într-un anume loc (clerici populari sau personalități politice) sunt damnați[29].

Așadar, Kennan este cel care, în mod explicit, susține că Biserica Ortodoxă din Rusia și Bisericile Ortodoxe din celelalte state sunt instrumentalizate de guvernul sovietic comunist și, prin extensie, de fiecare guvern comunist în scop propagandistic. Pe de altă parte, el demască și intențiile de control total asupra oricărei organizații care ar putea să se manifeste autonom față de puterea politică și atrage atenția asupra statutului de victimă pe care îl poate dobândi orice cleric influent în comunitatea sa.

În urma analizei unei serii de documente declasificate din arhiva CIA[30] cu privire la viața religioasă și la Bisericile Ortodoxe din țările Est Europene an constatat că maniera în care au fost planificate acțiunile informative ale servicilor secrete americane este influențată în mod evident de observațiile lui George Kennan din Long Telegram. Astfel, informațiile culese de agenți și schema analitică de evaluare, interpretare și analiză programatică s-au pliat pe următoarele coordonate:

A. Informații care să confirme caracterul antireligios al regimurilor comuniste, să probeze realitatea acțiunilor întreprinse în vederea limitării activității Bisericii și persecuțiile îndurate de clerici și alți membrii ai comunităților ecleziale și, în fine, să demaște duplicitatea propagandistă a regimurilor comuniste cu privire la libertatea religioasă clamată ca fiind garantată de stat.

B. Informații care probează modul în care Biserica este instrumentalizată, fie de bună voie, fie prin constrângere, să acționeze drept canal de propagare în sfera de influență sovietică, dar și în afara ei, uneori mai ales în afara zonelor de confort pentru regimurile comuniste, a ideilor și a proiectelor comuniste.

---

[29] George Kennan, *Long Telegram,* Moscova, 22 februarie 1946, f. 14.

[30] Documentele sunt accesibile online la adresa https://www.cia.gov/library/readingroom.

Serviciile secrete americane au strâns informații cu privire la aspecte diverse legate de viața Bisericilor Ortodoxe. Pentru a ne putea contura o imagine asupra modului în care este reflectată viața Bisericilor Ortodoxe în documentele CIA am ales să prezentăm câteva astfel de documente cu privire la unele Biserici Ortodoxe din blocul răsăritean[31].

Unul dintre cele mai vechi documente clasificate referitoare la Biserica Ortodoxă Rusă este datat 11 noiembrie 1946 și poartă denumirea *Dependency of Orthodox Church*. Documentul asumat de Central Inteligence Group cuprinde 6 puncte în care se regăsesc aspecte analitice și descriptive. Două dintre puncte (1 și 4) vizează obligațiile propagandistice pe care trebuie să le respecte toți clericii. Aceștia sunt obligați să folosească în predici literatură propagandistică pregătită de către Ministerul Afacerilor Religioase. Comuniștii le reamintesc frecvent preoților că datorită faptului că guvernul sovietic a redeschis bisericile, este de datoria lor să susțină principiile comuniste și să promoveze conceptul internațional de Panslavism. Ministerul așteaptă ca Biserica să ofere Guvernului sprinjin moral deplin. Există o criză de preoți, numai puțini putând să-și aleagă această misiune. Ministerul trebuie să aprobe toate numirile în funcții de episcopi și de înalți funcționari bisericești.

Punctul al doilea se referă la un binecunoscut cleric dizident antisovietic, Episcopul Pavel Malitsev refugiat la Vatican și la grupul de crerici cunoscut sub numele „Grupul Karlovatska" condus de episcopul octogenar Mihail Anastasii. Acest grup își are sediul la Lausane și colaborează cu alte cercuri clericale încercând să-i convingă să renunțe la loialitatea față de Patriarhul Moscovei considerat ca fiind „o marionetă" a Partidului Comunist.

Punctul al treilea menționează câteva personalități din structura Ministerului Afacerilor Religioase care acționează ca elemente de legătură și ca supraveghetori în diferite eparhii. Este relevantă mențiunea: „Ministrul Karpov dă ordine directe Patriarhului Alexei".

Punctul cinci face referire la cele 3 școli teologice care funcționează pe teritoriul Uniunii Sovietice, la ierarhii și clericii care le conduc. Cu

[31] Nu vom prezenta în acest context documentele referitoare la Biserica Ortodoxă Română, acestea urmând să facă obiectul uneui studiu mai extins.

privire la examenul de admitere se menționează faptul că există subiecte legate de istoria și structura Uniunii Sovietice. În curiculă se accentuează „dragostea de patrie". Sunt menționate și două orientări dogmatice cunoscute sub denumirea de „Vechiul Grup" și „Noul Grup", ambele cunoscute și tolerate de Patriarhul Alexei.

În fine, ultimul punct se referă la resfințirea bisericii „Sfântul Nicolae" din Viena care a avut loc la 10 noiembrie 1946. Mitropolitul Serghei a invitat reprezentanți ai bisericilor ortodoxe din Viena. Documetul menționează faptul că Mitropolitul a mulțumit generalului Lebedenko prezent la slujba de resfintire pentru sprijinul financiar și material acordat de Rusia pentru repararea bisericii și și-a exprimat speranța pentru continuarea „bunei înțelegeri între Biserică și guvern"[32].

Un alt document cu privire la Biserica Ortodoxă Rusă care ne-a atras atenția este datat 2 iulie 1947. Documentul face referire la faptul că Sfântul Sinod din afara granitelor țării a făcut cunoscută o listă cu numele a 47 de episcopi aflați în închisoare în acel moment și 8 mari teologi ortodocși întemnițați despre care se știe că sunt încă în viață. Fără să fie menționați nominal, se face referire în document și la câteva sute de stareți și călugări despre care există informații că sunt încă în închisoare și nu ar fi murit. Un alt aspect menționat vizează o informație transmisă de Radio Moscova potrivit căreia un număr de 89 de mănăstiri noi s-au deschis în URSS. Autorul raportului remarcă faptul că este vorba de o dezinformare: majoritatea acestor manăstiri nu sunt nou înființate sau redeschise, ci sunt mănăstiri care se află pe teritoriile care anterior anului 1939 nu făceau parte din URSS. În realitate, doar câteva mănăstiri faimoase au fost redeschise, și aceasta din rațiuni de propagandă externă[33].

Relațiile externe ale Bisericii Ortodoxe Ruse sunt monitorizate constant de către CIA. Astfel, există rapoarte despre numirea unor episcopi la conducerea eparhiilor ruse din afara țării (Austria, Germania și Australia)[34], despre delegațiile care au participat la aniversarea a 500

---

[32] https://www.cia.gov/library/readingroom/document/cia-rdp82-00457r000100580004-7 (accesat 22 mai 2017)

[33] https://www.cia.gov/library/readingroom/document/cia-rdp82-00457r000700130010-3 (accesat 22 mai 2017)

[34] https://www.cia.gov/library/readingroom/document/cia-rdp82-00457r000600370005-4 (accesat 22 mai 2017)

de ani de independență a Bisericii Ortodoxe Ruse, despre modul în care au fost desemnați membrii acestor delegații de către Patriarhia Ecumenică, Patriarhia Alexandriei și Patriarhia Antiohiei[35], despre personalitățile ortodoxe din străinătate (patriarhi, mitropoliți, episcopi) cu care Biserica Ortodoxă Rusă întreține legături[36], despre tensiunile dintre Biserica Rusă și Biserica Greacă[37] sau despre conflictele existente în interiorul Bisericii Ortodoxe Ruse din diaspora, în special în Statele Unite[38] și Argentina[39].

O atenție specială este acordată relațiilor Bisericii Ortodoxe Ruse cu Patriarhia Ortodoxă a Antiohiei. Într-un document din 27 august 1948 este prezentat modul de organizare a Patriarhiei Ortodoxe a Antiohiei, sunt menționate informații sumare despre 16 ierarhi, în special cu privire la educația și orientarea politică a acestora (pro-ruși, pro-arabi, neutri, pro-anglo-americani). De asemenea, este probată activitatea pro-rusă a unui arhimandrit, Basilios Samahah, un tânăr de 27 de ani care a urcat cu repeziciune treptele ierarhiei și pentru care sovieticii fac presiuni asupra patriarhului Alexandros Tahan pentru a-l alege episcop. Aceasta fiind un „comunist de prima clasă", este perceput ca fiind un agent de spionaj și propagandă care acționează în cadrul unui grup de agenți de spionaj care sunt în slujba Moscovei și care beneficiază de fonduri substanțiale prin intermediul Ambasadei Sovietice[40]. Aceasta va rămâne pentru o vreme în atenția CIA[41].

---

[35] https://www.cia.gov/library/readingroom/document/cia-rdp82-00457r001700560011-4 (accesat 22 mai 2017)

[36] https://www.cia.gov/library/readingroom/document/cia-rdp82-00457r000600370006-3 (accesat 22 mai 2017)

[37] https://www.cia.gov/library/readingroom/document/cia-rdp82-00457r000700240003-9 (accesat 22 mai 2017) și https://www.cia.gov/library/readingroom/document/cia-rdp82-00457r00074001440006-3 (accesat 22 mai 2017)

[38] https://www.cia.gov/library/readingroom/docs/CIA-RDP60-00442R000100110003-9.pdf (accesat 22 mai 2017).

[39] https://www.cia.gov/library/readingroom/document/cia-rdp82-00457r000600470008-0 (accesat 22 mai 2017), https://www.cia.gov/library/readingroom/document/cia-rdp82-00457r0002600130008-5 (accesat 22 mai 2017), https://www.cia.gov/library/readingroom/document/cia-rdp82-00457r005000600009-5 (accesat 22 mai 2017).

[40] https://www.cia.gov/library/readingroom/document/cia-rdp82-00457r001800480004-0 (accesat 22 mai 2017).

[41] https://www.cia.gov/library/readingroom/document/cia-rdp82-00457r002500050004-9 (accesat 22 mai 2017).

Serviciile secrete vor urmări cu atenție alegerea de Patriarh al Antiohiei[42], distribuirea de literatură religioasă – act considerat ca fiind o încercare de penetrare a Patriarhiei Ortodoxe a Antiohiei de către comuniști[43], precum și maniera în care Biserica Ortodoxă Rusă, sub pretextul organizării unei acțiuni de ajutorare pentru creștinii ortodocși e sub jurisdicția patriarhului Antiohiei, solicită informații cu privire la comunitățile ortodoxe din Orient[44].

Există situații în care ofițerii de informații pun la îndoială acuratețea notelor informative care stau la baza rapoartelor lor, însă aleg să le includă în rapoarte din cauza volumului de informații considerat redus cu privire la aceste subiecte[45]. De asemenea, în documente, ca de altfel în toate documentele de acest fel, există pasaje anonimizate, din analiza documentelor reieșind că cele mai multe astfel de pasaje sunt menite să păstreze secrete sursele de informare și contextul în care au fost culese, analizate și prelucrare informațiile respective.

Una dintre cele mai complete imagini ale întregii palete de acțiuni întreprinse de un guvern comunist la adresa Bisericii Ortodoxe ne este oferită de către un raport confidențial data la 3 februarie 1950 cu privire la Biserica Ortodoxă Sârbă, motiv pentru care redăm conținutul integral, acesta fiind atât de explicit încât nu necesită niciun fel de comentariu. Poate o singură remarcă. Limbajul este precis, în comparație cu alte documente, încât putem avansa ipoteza că informațiile au fost furnizate într-o manieră explicită din mediul bisericesc.

> *„1. În decembrie 1949 autoritățile au demolat vechea biserică ortodoxă din Stari Futog, situată la 10 kilometri de Novi Sad. Folosirea dinamitei la demolarea bisericii a făcut piatra nefolositoare pentru construirea unei cooperative care fusese plănuită. În același fel, într-un sat situat la 15 kilomentri sud-vest de Novi Sad, comitetului parohial i s-a cerut să demoleze biserica, iar piatra să fie folosită în alte părți. Biserica ortodoxă din Valjevo a fost distrusă la ordinul autorităților guvernamentale locale în noiembrie 1949. Niciuna dintre bisericile afectate de război nu a fost reconstruită și multe clădiri afectate au fost puse la pământ, iar piatra folosită în altă parte.*

[42] https://www.cia.gov/library/readingroom/document/cia-rdp82-00457r007900520005-7 (accesat 22 mai 2017).

[43] https://www.cia.gov/library/readingroom/document/cia-rdp82-00457r007400440006-3 (accesat 22 mai 2017).

[44] https://www.cia.gov/library/readingroom/document/cia-rdp82-00457r001700560011-4 (accesat 22 mai 2017).

[45] https://www.cia.gov/library/readingroom/document/cia-rdp82-00457r000600370005-4 (accesat 22 mai 2017).

2. Mănăstirea de la Ravanitza-Srem a fost transformată în orfelinat, iar mănăstirea de la Beocin-Srem în spital pentru bolnavii de tuberculoză. Mănăstirea de la Gracanica, construită în veacul al XIV-lea de către regele Milutin, loc sacru pentru membrii Bisericii Ortodoxe Sârbe, este acum loc de întrunire pentru ședințe politice.

3. Fondurile bisericești, inclusiv rezervele pentru plata pensiilor, au fost confiscate de guvernul federal. Biserica face un efort pentru a plăti o mică sumă lunară tuturor pensionarilor, însă preoților li s-a interzis să caute bani în afara bisericii.

4. Seminariștii, în trecut excluși de la stagiul militar, sunt obligați să efectueze stagiul militar la vârsta prevăzută de lege. Clădirile Seminarului de la Sremski Karlovci sunt acum pline de soldați. Un singur Seminar, cel de la Prizren, a rămas deschis și îndeplinește rolul său seminarial. Regulamentele Universității de la Belgrad nu permit acordarea titlului de doctor în Facultatea de Teologie. Clădirea care a aparținut Facultății de Teologie nu i-a fost redată Bisericii după război.

5. Cărțile cu conținut teologic nu se mai tipăresc. În timpul anului 1949, doar 2 numere din cele 12 obișnuite ale revistei oficiale a Bisericii Ortodoxe au fost tipărite, însă și acestea într-un tiraj redus. Tradiționalele calendare bisericești de buzunar au fost tipărite, încă, în anul 1949, însă numai 100.000 de exemplare în loc de 2.500.000.

6. Episcopul de Muntenegru, Joanikieje Lipovac, a dispărut împreună cu alți mulți membri ai ierarhiei. Despre Lipovac se știe că era în Arandjelovac la sfârșitul anului 1945; de atunci nu s-a mai auzit nimic despre el. Episcopul de Sarajevo, Varnava Nastic, a fost condamnat la muncă grea în urma unui proces din vara anului 1948; barba, simbol al demnității sale ecleziale, i-a fost rasă și, în timpul verii anului 1949, a fost văzut muncind pe șantierul căii ferate a tineretului, în apropiere de Sabac.

7. Biserica Ortodoxă Sârbă este mai asuprită în comparație cu tratamentul preferențial de care se bucură ierarhii și preoții romano-catolici, care sunt, de asemenea, prizonieri ai regimului actual”[46].

O atenție specială a fost acordată de către CIA raporturilor dintre cler și guvern. Un document datat 27 aprilie 1949 prezintă situația din Albania.

„1. Episcopul vicar al Arhiepiscopului Albaniei, Episcopul Irineos Bancusisi, a fost arestat de către Securitatea Albaneză. El este acuzat că a criticat de la amvon Guvernul Albanez, a cărei politică este să țină populația creștină departe de biserici.

---

[46] https://www.cia.gov/library/readingroom/document/cia-rdp82-00457r004200650010-7 (accesat 22 mai 2017).

2. Pe lângă episcopul menționat, Episcopul de Berati, Vissarion Tzovanis, este de asemenea întemnițat, fiind acuzat că este reacționar.

3. Următorii (clerici) sunt acum liberi, și se supun ordinelor Partidului Comunist Albanez:

a. Arhiepiscopul Albaniei, Christoforos Kissis, din Berati;
b. Paisios de Koritsa, „un instrument orb" al Guvernului Albanez, care a fost hirotonit episcop la întoarcerea sa de la Moscova, unde a plecat în calitate de conducător al delegației Bisericii Ortodoxe din Albania ca arhimandritul Pascal Votitsa; și
c. Arhimandritul Marcos Papavassilios, din Koritsa, care are jurisdicție de episcop, dar nu a fost încă intronizat.

4. Scaunele episcopale de Argyrocastro și Berati sunt încă neocupate. Irineos Banousis a fost desemnat pentru ultimul, însă a refuzat din cauza relației de prietenie pe care o are cu Mitropolitul de Argyrocastro, Panteliomn, care este în Grecia"[47].

Ultimul document pe care îl prezentăm aici se referă la situația din Lituania. Este un raport informativ din 7 mai 1954 destinat oficialilor americani.

„1. Biserica există în continuare în Lituania, însă numai pentr a da impresia că există „libertate de slujire" (libertate religioasă). Sfera sa de activitate a fost restrânsă gradual, și devine din ce în ce mai mică datorită faptului că scade numărul de preoți și câmpul lor de activitate devine din ce în ce mai limitat.

2. Întrucât participarea la slujbele bisericești nu este interzisă, oamenii de rând nu resimt schimbările care au loc, și declinul poziției Bisericii nu este atât de evident, precum sunt aspectele economice și naționale.

Preoții

3. Preoții pot desfășura numai activități pasive în raport cu membrii parohiilor lor; pot săvârșii cununii și slujbe de înmormântare și pot spovedi. Nu le este îngăduit să se implice activ (spre exemplu pentru a catehiza copii), iar procesiunile funerare sunt permise numai pe străzile lăturalnice. Ierarhia înaltă a Bisericii, din motive practice, a fost lichidată.

Închiderea bisericilor

4. Multe biserici au fost închise, însă în majoritatea cazurilor, în mod special în pățile îndepărtate ale țării, din cauza lipsei preoților. Chiar dacă acest lucru este evident, nu există elemente care să indice că bisericile sunt închise în conformitate cu un plan prestabilit. În unele cazuri, preoții au făcut eforturi

[47] https://www.cia.gov/library/readingroom/document/cia-rdp82-00457r002600660010-4 (accesat 22 mai 2017).

pentru evitarea închiderii. (Din această cauză au apărut rapoarte neplăcute în Apus despre faptul că Sovietele închid toate bisericile).

Atitudinea publică față de religie

5. S-ar părea că în momentul de față Sovietele nu consideră că bisericile ar constitui un pericol pentru ele, întrucât religia va muri împreună cu generațiile mai în vârstă. Oamenii de vârstă mijlocie, în marea majoritate, sunt indiferenți față de religie (sunt epuizați de alte probleme), iar generația tânără, în cea mai mare parte, crește fără religie.

Activități anti-religioase

6. Religia nu este predată în școli; peste tot în viața publică tinerii pot vedea o atitudine anti-religioasă. Sărbătorile bisericești nu sunt ținute (mai mult decât atât în astfel de sărbători adesea sunt organizate prelegeri anti-religioase). Școlile le interzic părinților să-și îndrume copiii spre religie. Astfel, viața religioasă se stinge treptat, de aceea, este improbabil ca Sovietele să întreprindă pași concreți pentru a lichida Biserica"[48].

La 13 martie 1951 a fost înregistrat un document care stabilea strategia CIA cu privire la realizarea unor așa numite studii complexe cu privire la diferite țări. În grupul celor cărora urmau să li se acorde cea mai mare prioritate se regăsesc și marea majoritate a țărilor din blocul răsăritean[49]. Pentru realizarea acestor studii care urmau să fie puse la dispoziția oficialilor americani care urmau să aibă contacte cu aceste țări au fost alocate resurse umane și materiale considerabile. De regulă, aceste studii conțineau informații cu privire la situația politică, situația economică, relațiile externe, situația militară, considerații strategice, date demografice, statistici, ș.a. Materialele elaborate cu privire la situația din țările Europei Răsăritene (URSS, Iugoslavia, Grecia, Albania, Bulgaria, România, Ungaria, Austria, Cehoslovacia, Polonia și Germania de Est), majoritatea în anii '70-'80 din veacul al XX-lea, varianză ca întindere între 44 și 195 de pagini, în structura fiecăreia găsindu-se secțiuni dedicate vieții religioase.

Aspectele care se regăsec în aceste secțiuni vizează libertatea religioasă, situația confesională, organizarea Bisericilor, liderii mai importanți, relația dintre stat și biserică, educația religioasă, elemente

[48] https://www.cia.gov/library/readingroom/document/cia-rdp80-00810a003700860009-8 (accesat 22 mai 2017).

[49] https://www.cia.gov/library/readingroom/document/cia-rdp82-00400r000200030017-4 (accesat 22 mai 2017).

legate de arhitectura religioasă, rivalitățile dintre Bisericile Ortodoxe naționale ș.a[50]. Practic aceste studii reunesc într-o manieră analitică nenumărate raporte informative de genul celor prezentate mai sus și sunt o dovadă a nivelului de percepție asupra realităților complexe ale vieții religioase, unele totuși tributare surselor de informare.

Studiul de față a demostrat faptul că, în contextul Războiului Rece, Președintele, Guvernul și serviciile secrete americane au acordat o atenție destul de mare factorului religios. Religia a fost percepută atât drept cauză, cât și instrument în arsenalul complex al înfruntării dintre bine și rău.

Documentele prezentate confirmă teza că serviciile secrete americane au cules, interpretat și instrumentalizat informații despre Bisericile Ortodoxe din Europa Răsăriteană. Aceste informații au fost menite să susțină o serie de supoziții cu privire la caracterul antireligios al regimurilor comuniste, la duplicitatea propagandistă a regimurilor comuniste cu privire la libertatea religioasă, la realitatea persecuțiile religioase, la colaborarea unor clerici cu autoritățile guvernamentale (colaborare de bună voie sau ca rezultat al unor acțiuni de constrângere), ingerințele majore ale guvernelor comuniste în viața internă Bisericilor Ortodoxe, ș.a. Informațiile au fost instrumentalizate și au devenit, adeseori, argumente pentru susținerea de către opinia publică a unor măsuri politice, economice și militare luate la cel mai înalt nivel.

Imaginea conturată Bisericilor Ortodoxe din Europa de Est prin prisma acestor documente este ambivalentă. Bisericile și membrii ei apar în ambele posturi de victime și de colaboratori. Această percepție este rezultatul direct al manierei în care au fost gestionate informațiile pe cele două coordonate despre care am vorbit mai sus. Cu toate acestea, măsurile antireligioase, antibisericești și anticlericale promovate de guvernele comuniste nu pot fi negate, iar ipoteza abdicării Bisericii de la misiunea sa nu se susține.

---

[50] Vezi studiul dedicat României: https://www.cia.gov/library/readingroom/document/cia-rdp01-00707r000200110033-7 (accesat 22 mai 2017).

Cercetarea acestor mărturii documentare ne confirmă faptul că adevărul istoric este cunoscut în integralitea sa doar de Dumnezeu, iar noi avem datoria, cu perseverență, să ne apropiem cât mai mult posibil de adevăr. Întânirea cu istoria, prin prisma acestor mărturii documentare, are valențe anamnetice, dar și tămăduitoare, dialogul cu trecutul[51] fiind o dovadă certă a însănătoșirii și o premiză a dialogului cu prezentul.

[51] Expresia a fost pusă în circulația istoriografică de M. I. Finley, *Mythe, memoire, histoire,* Paris, 1981, p. 256. Vezi Alexandru Zub, *Istorie și finalitate. În căutarea identității,* p. 11.

Bishop Martyr Veniamin Nistor and the Retreat in Christ

Arhim. Lect. dr. Casian Rușeț

Preliminaries

The declaration by the Holy Synod of the Romanian Orthodox Church of the year 2017 as the *Commemorative year of The Patriarch Justinian and of the defenders of orthodoxy during communism* gives us the opportunity, after twenty-seven years since the fall of the atheist totalitarian regime, to have a detached look at what this period meant for the Church and its servants. A demonization of this period cannot give us the premise of an honest analysis nor the ability to have an eloquent conclusion on the effects of this period. Despite all the shortcomings, the Romanian Orthodox Church did not completely compromise with the regime, but strengthened the liturgical character of Romanian Orthodoxy. In the series of homilies explaining the Divine Liturgy of St. John Chrysostom, the Metropolitan Bartolomeu Anania believed that the Romanian Orthodoxy had a purely liturgical character.[1] This character had led Patriarch Justinian to constantly maintain the Divine Liturgy in the churches in Romania. Perhaps a frontal approach to the communist regime would have had devastating effects for the Orthodox Christian in our country. The Patriarch himself often felt humiliation and sorrow, looking helplessly at the reorganization of the Romanian Orthodox Church, at the prisons with the priests in the lattice, at the monasteries with the status of the place of banishment for the hierarchs, or at the monks who were banished from monastic settlements.

[1] Valeriu ANANIA, *The Kingdom's open book*, POLIROM Publishing, Cluj-Napoca, 2011.

Through this study, we strive to bring a renewed testimony of the attitude of retreat of the Hierarch Veniamin Nistor, Bishop of Caransebeș between 1941-1949, witness to the abolition of the eparchy he was pasturing, but also confessor of Christ during the monastic retreat 1949-1963) imposed by the conditions of the time. Bishop Veniamin was fully aware of both the humility of abandonment by his people, and of the care of the divine providence revealed also by the worthy ministers of Christ. The oral history of this period largely records a reality lived by the people of Caransebeș, but the certification of this period can be done by studying the documents and the archive. Consequently, the present study was drawn up in the context of the documentation of a monography dedicated to the bishop martyr Veniamin Nistor and has as its first-hand source unpublished documents from five archive sources: The Archives of the National Council for the Study of Securitate Archives, The Romanian Patriarchate Archives, The Archives of the Metropolis of Transylvania, The Archives of the Metropolis of Cluj, Maramureș and Sălaj and The Archives of the Metropolis of Banat.

The abusive abolition of the Diocese of Caransebeș by the communist regime had damaged the dignity and honour of the people in the Mountainous Banat, but especially the memory of its worthy hierarchs until then: - Ioan Popasu[2], Nicolae Popea[3], Miron Cristea[4], Iosif Traian Badescu[5], Vasile Lăzărescu[6] and finally Veniamin Nistor. So far, it has been written relatively modest about who was the exponent of the suffering of this abusive measure, perhaps in a gesture of association with his modesty.

---

[2] Viorel Dorel CHERCIU, *"Church and Society. The Orthodox Diocese of Caransebes under Bishop Ioan Popasu. Historical, socio-cultural, confessional and church-administrative interactions"*, Timișoara, Marineasa Publishing, 2003.

[3] Ion PÂRVU, *"Church and society in the Diocese of Caransebes during the pastoral period of Bishop Nicolae Popea 1889-1908"*, Timișoara, Eurostampa Publishing, 2009.

[4] Daniel ALIC, *"The Diocese of Caransebes during the pastoral period of Bishop Miron Cristea (1910-1919). Church and Society"*, Cluj-Napoca, Caransebeș, Presa Universitară Clujeană, Publishing House of the Diocese of Caransebeș, 2013.

[5] Constantin CILIBIA, *"Church and society during the Bishop Dr. Iosif Traian Badescu (1920-1933)"*, Caransebeș, Diecezana Publishing, 2012.

[6] Petrică ZAMELA *"The Metropolitan Vasile Lăzărescu of Banat (1894-1969). Historical monography"*, Oradea, Oradea University Publishing, 2011.

Veniamin Nistor - unique biographical references

The life of Bishop Veniamin Nistor is part of a permanent confessional sacrifice. Starting from the origins of his parents, going through fretful stages of national and personal history, the sacrifice assumed during the last years of his life are only the exponential mark of his entire existence. Veniamin Nistor, Virgil after the name of baptism, was born in the village of Araci (Arpatac) in Brașov County (Treiscaune) on February 10/22, 1886, from the parents: priest Dionisie (1851-1901) and Elena (born Stanciu) Nistor (1861-1939), the granddaughter of the archpriest Ioan Petric of Braşov[7]. Although he was born in a priestly family, his origins, at least after his father, reveal his profound nature of the Romanian peasant from Transylvania, his grandfather being *a peasant from Porumbacul de Sus, Făgăraș County*[8], as he never hid from confessing it. He grew up in a family of 8 children, who at a very early age remained fatherless, his father passing early to the Lord at the age of only 49.

Although she had been a widow since her youth, with eight minor dependent children, his mother, Priestess Elena Nistor, *with a lot of work and abnegation, gave them a chosen growth and taught them at higher schools*[9]. The admiration and gratitude to his mother's sacrifice remained as a moral reference, at least in the attitude of acceptance of the divine order, and the outcome of his mother's life was fulfilled in his life. Living 38 years in widowhood and retreat in Christ, Priestess Elena Nistor passed to the Lord on August 13, 1939, after long and severe sufferings, receiving the communion with the Holy Mysteries.[10] The profound connection with his mother can be explained by the fact that only one month before his father met his maker, he himself made his will, deposited at the Archdiocese Chancellery on July 10, 1939.[11]

[7] Prot. Dr. Marcu BĂNESCU, *The Commemoration of the Hierarch Veniamin Nistor (1886-1963)*, in the "Metropolis of Banat", XXXVI, March-April 1986, no. 2, p. 87.

[8] Romanian Patriarchate Archives (further APR), *Archiepiscopate file Bishop Veniamin Nistor (1941)*, autobiography, page no. 3.

[9] APR, *Archiepiscopate file Bishop Veniamin Nistor (1941)*, autobiography, page no. 3.

[10] Archives of the Romanian Orthodox Archdiocese of Sibiu (further AAORS), file no. I/203/1939.

[11] AAORS, *Testament Councillor Pr. Virgil Nistor, file V - 884–1939*.

Another aspect worth mentioning is that each of the five brothers[12] had fulfilled a beautiful family and professional purpose; Aurel Nistor – archpriest of Avrig (Sibiu); Pompiliu Nistor - physician and central health inspector in the Ministry of Health; Dionisie Nistor - professor at the high school in Braşov, but fallen in World War I; Valeria Nistor – archpriest wife and mother of 7 children; Cornelia Nistor - pharmacist wife.[13]

Both the conjuncture of the family situation and the rather turbulent historical context made the first half of his life to be spurred by dense changes. He graduated the first two classes at the Hungarian primary state school in the native village, and the other three classes at the Romanian Orthodox Primary School in Brașov, where he also graduated the Romanian Orthodox Highschool „Andrei Şaguna", receiving at the maturity exam the rating "good". In 1909, he completed the courses of the Theological Institute in Sibiu and even though he was elected priest for the Vîlcele parish in 1910, he gave up this call, choosing to continue his studies for two more years at the Faculty of Theology in Bucharest, then for a year and a half attended the courses of the Faculty of Letters in Cluj. For two years, he worked as a *probationer cancelist* in the Archdiocese Consistory in Sibiu, arranging the archive of the institution from 1848-1900.[14] In 1913 he entered the clergy, being ordained a celibate deacon on July 9 and a priest on July 15. Those who were close associates found that the choice to remain a celibate servant was largely due to his desire to care for his mother, who enjoyed the attention of her beloved son until her death.

At the request of the Metropolis of Bucharest and with the approval of the Metropolitan Ioan Mețianu, in September 1913, the competent confessor Virgil Nistor was transferred to the Theological Seminary in Bucharest, where he established close ties with the Transylvanians in the capital.[15] In the summer of 1914, he returned to

---

[12] Two sisters have passed to the Lord prematurely and there is no data about their lives or about the cause of death.

[13] APR, *Archiepiscopate file Bishop Veniamin Nistor (1941)*, autobiography, page no. 3.

[14] Prot. Dr. Marcu BĂNESCU, *The Commemoration of the Hierarch Veniamin Nistor (1886-1963)*, in the "Metropolis of Banat", XXXVI, March-April 1986, no. 2, p. 88.

[15] Prot. Dr. Marcu BĂNESCU, *The Commemoration of the Hierarch Veniamin Nistor (1886-1963)*, in the "Metropolis of Banat", XXXVI, March-April 1986, no. 2, p. 89.

Transylvania to spend his holiday. The outbreak of the First World War prevented him from returning to the post in Bucharest. As a consequence, he was appointed priest-assistant at Zărnești (Brașov), where he worked until January 28, 1915, when he was mobilized as a military priest with the rank of captain in the Austro-Hungarian army.[16] In this capacity he accompanied the 7th Army troops, with many Romanians from Transylvania and Banat, on all fronts from Galicia to Italy, the Transylvanian newspapers appreciating his zeal for comforting and caring for the wounded, as well as for helping the orphans of war.[17] Although it was found that his mobilization in the army was providential, it also appeared to be a strategy to evade the investigation bodies of the Hungarian authorities. This strategy was recorded in the biography of the archive file: *Before mobilization, he was followed and suspected by the Hungarian authorities because he had a post in Bucharest and he escaped from prison through mobilization.*[18] Between November 15, 1918 and January 15, 1919 he organized and led the National Guard in Zărneşti. Apparently, in this capacity, he attended the National Assembly in Alba Iulia. As an exponent of the national ideal and proved to be a good organizer and coordinator, he was appointed as head of service at the Ministry of Instruction and Cults between January 15, 1919 and October 1, 1919. With the establishment of the Diocese of Cluj he was called, as a secretary, to lay the administrative foundations of this new diocese, which he served until December 31, 1920, when he ceased his activity due to illness. The same reasons keep him on sick leave until April 30, 1922, when he receives a call from the Metropolitan Nicolae Bălan to enter the service of the metropolitan administration in Sibiu. We cannot say for sure whether the election of Bishop Nicolae Ivan in the newly established seat of the diocese in Cluj caused him not to return to the heart of Transylvania, or he perceived the parental call of the new Metropolitan of Sibiu, who would become his mentor and parent patron. It is certain that in the service of the Metropolitan Nicolae Bălan he would reveal his

[16] APR, *Archiepiscopate file Bishop Veniamin Nistor (1941)*, autobiography, page no. 3.

[17] Prot. Dr. Marcu BĂNESCU, *The Commemoration of the Hierarch Veniamin Nistor (1886-1963)*, in the "Metropolis of Banat", XXXVI, March-April 1986, no. 2, p. 90.

[18] APR, *Archiepiscopate file Bishop Veniamin Nistor (1941)*, autobiography, page no. 3.

remarkable qualities as man of the eparchial administration and loyal collaborator. The exemplary capacity to keep the chancellery as eparchial secretary (1922-1926) led the Metropolitan to double his responsibilities by cumulating his post with that of counsellor (1926-1939). The experience in this respect then recommended him as a counsellor officer with administrative and economic responsibilities between 1939 and 1941.

Loyalty and affection towards the Metropolitan Nicolae Balan was complete and visible during his entire activity, both administrative within the Metropolis of Transylvanian and as Bishop of Caransebeș. The characterization made by the Special Services of Intelligence in 1943 is eloquent in this respect. Expressions such as *servant to his former teacher* or *in church and social affairs he associates with the opinions of the Metropolitan Nicolae Bălan*, or *Balan's man*[19], are the conclusions of the Securitate regarding the personality of the priest Virgil Nistor (at the time of writing the informative note, Bishop Veniamin Nistor of Caransebeș). Various and highly responsible concerns were given to the priest Virgil Nistor by the Metropolitan Bălan.[20] Another coordinate of his youth was the passion for traveling, roaming the country and enjoying the perennial beauties and values of the Romanian culture.

On May 23, 1926, he was ordained protopresbyter, and on April 7, 1940, he was given the monastic tonsure at Căldăruşani monastery, receiving the name Veniamin. Less than a year after his mothers' passing to the eternal, full bodily and spiritually mature, the priest Virgil forwarded his request for entry into monasticism *after a mature thought and long meditation I decided to enter into monasticism, to be able to dress with the help of God the garment of the soul and body cleanliness, that through a strong experience in as much inner and outer purity and through pure prayer, I can become "a new creature". I am well aware of the task and responsibility I voluntarily take upon myself through this step, but I am determined to follow the inner impetus towards a life of as high spirituality as*

[19] Archives of the National Council for the Study of Securitate Archives (hereinafter CNSAS), *Microfilm (MFI) no. 311/AB, roll 10, Special Services of Intelligence, informative note from October 15, 1943*.

[20] See Dr. Marcu BĂNESCU, *The Commemoration of the Hierarch Veniamin Nistor (1886-1963)*, in the "Metropolis of Banat", XXXVI, March-April 1986, no. 2, p. 90.

possible, so that I can spend from now on all my soul powers in the service of The Lord and the Church founded by Him. [21] On April 28, 1940, a few days after being tonsured, he was ordained protosyngellos, and at the feast of the Descent of the Holy Spirit (June 17, 1940) he was ordained archimandrite[22], along with the protosyngellos Teodor Scorobet. Probably the establishment of the diocese of Timișoara in 1939 and the election of the Bishop of Caransebeș, Vasile Lăzărescu, on June 12, 1940 as bishop of this new diocese, determined the Metropolitan Nicolae Bălan to prepare a hierarch for the diocese of Caransebeș, which was vacant. This explains the very short interval in which the priest Virgil Nistor passed through all the intermediate stages of the hierarchical step, which created the premises of his favourite candidate for the dignity of bishop of Caransebeș.

Although we will not dwell now to describe the moment of the election[23], it is certain that the wish of the Metropolitan Nicolae Bălan was for the Archimandrite Veniamin Nistor to be chosen, and the proof of the truthfulness of this statement is that, on the one hand, not less than 10 candidates were enrolled on the list, so that the votes could be distributed as much as possible, and the first candidate was the archimandrite Veniamin Nistor, although on the list were enrolled two bishops (Bishop Emilian Antal Târgovișteanul and Bishop Galaction Cordun Silistreanul), who according to the custom, should have been first registered in the vote count table.[24] Chosen as the sixth bishop of Caransebeș and the one hundred and fifteenth bishop after the Romanian Orthodox Church received the autocephaly, Bishop Veniamin Nistor was ordained on June 8, 1941, at the feast of the Pentecost and enthroned on August 24 the same year in the episcopal cathedral of Caransebeș.

---

[21] AAORS, Application for Entrance to Monasticism Veniamin Nistor, File no. *I-28-1940*.

[22] Granting the rank of Archimandrite at the meeting of the Holy Synod on October 20, 1939, according to letter 2694 of November 16, 1939, in AAORS File *I-29-1940*.

[23] The election was made on June 3, 1941; the confirmation from the Holy Synod was made on June 5, 1941; The decree of investiture was given on June 7, 1941; The royal investiture was made on June 14, 1941, in the Royal Palace of Bucharest, according to the *Holy Guestbook* from the Library of the Holy Synod of the Romanian Orthodox Church.

[24] APR, *Archiepiscopate file Bishop Veniamin Nistor (1941)*, Central Council of Church, Picture with the number of votes for the election of the Bishop of Caransebes, page no. 118.

If entry into the clergy was marked by the world's first conflagration, the entry into the stage of archbishop and the onset of the bishop activity occurred amid the outbreak of the Second World War. This is how, immediately after the sumptuous enthronement in Caransebes[25], he joins the mission of the Romanian Orthodox Church in Bessarabia, led by Metropolitan Nicolae Bălan. This not only marks the beginning of the hierarchical activity, but also the beginning of a long pursuit by state bodies, regardless of their political orientation. Although in the first circular issued as bishop of Caransebeș on October 18, 1941, he expressed his enthusiasm and urged his pastors to follow their leaders and their ideal[26], after the experience of the front and the crystallization of the realities, in the meeting of the eparchial council of November 21, he would say: *either the Germans win, or the Communists win, for us the Romanians will still be bad, because the Hitlerite neopaganism is identical to the Bolshevik atheism*[27]. This statement was catalogued in the informative note as a sense of Anglophilia of the bishop of Caransebeș, who *was convinced that the Germans would lose the war*[28].

In the difficult conditions of the end of the war and in the years to come, bishop Veniamin Nistor devoted himself totally to the diocese he had received in pastoral care, as he had anticipated in the speech at the entrance to Banat, when at the eparchy's border he said: *I feel indebted to not belonging to me into anything, but to devote myself entirely to the job to which I was called.*[29]

He donated to the diocese all of his economies tied up in his modest and tedious life, convinced that the unity between bishop and eparchy can never be defeated, as the unity between Christ and the Church remains indissoluble. More than material goods, he had given all the skill and experience he had gained in the 55 years of his life, an experience traumatized by suffering since she was orphaned at the age

---

[25] See *Schedule of Enthronement Activities of P.S.S. Bishop Veniamin Nistor of Caransebes*, APR, *Archiepiscopate file Bishop Veniamin Nistor (1941)*, page 142.

[26] APR, *Archiepiscopate file Bishop Veniamin Nistor (1941)*, Pastoral no. 144 Pres. from October 18, 1941, pages 144 -145; 155-156.

[27] CNSAS, *Microfilm (MFI) no. 311/AB, roll 10, Special Services of Intelligence, Special Section G, informative note of the Diocesan Council of the Diocese of Caransebes from November 21, 1942.*

[28] CNSAS, *Microfilm (MFI) no. 311/AB, roll 10, Special Services of Intelligence, Special Section G, informative note of the Diocesan Council of the Diocese of Caransebes from November 21, 1942.*

[29] Dr. Marcu BĂNESCU, *The Commemoration of the Hierarch Veniamin Nistor (1886-1963)*, in the "Metropolis of Banat", XXXVI, March-April 1986, no. 2, p. 91.

of 15 when he decided not to leave his mother even at the price of his personal recruitment in Christ. Being a good servant of the eparchial administration, he offered his patience and skill to teach priests to conduct their administrative and spiritual problems. He had undergone a tireless apostolic work from his early years of shepherding, visiting and preaching in all the parishes of the diocese, where he personally directed the priests. The entire bishopric activity of Bishop Veniamin Nistor in Caransebeş was under the sign of optimism and acrimony in everything he did, an acrimony often carried out to exaggeration, as his collaborators testified.[30] His exaggeration was to carry out in good order all the activities proposed for accomplishment. As the documents of the diocesan administration at Caransebeș reveal, Bishop Veniamin had accounted for every initiative he had coordinated with utmost responsibility. We will not deepen the work of Bishop Veniamin Nistor in Caransebeş in this paper[31], as this would be a separate paper, but it must be emphasized that in fact Bishop Veniamin Nistor abandoned himself and offered himself fully to the hierarchal mission. No moment had he abdicated his status as a bishop, although the conjuncture had placed him in difficult situations. Withdrawal from the diocese of Caransebeș (February 1948), assuming the status of retired bishop and abbot of the Reunion monastery of Alba Iulia (1948-1957), the dungeons of the Communist regime's servants (1951-1957), the illness, the retreat to *St. John the Baptist* Convent in Alba Iulia (1957-1963) and passing to the Lord (February 5, 1963) were a continuous and pressing confession for the conscience of an activist of the Ancestral Church and of the Romanian nation. At the turn of a century since his birth (1996), one of his former collaborators, prot. Dr. Marcu Bănescu concluded his homage to Bishop Veniamin Nistor: *He died as he lived: optimistic, with confidence in earthly life and in the beyond. Right, honest and persevering man. Convinced, devoted and zealous priest. He was a man of peace and good understanding, parable of the hierarchical worthy.*[32]

---

[30] Information recorded in the congratulations addressed on the occasion of the 60th anniversary, Archives of the Metropolis of Banat, Veniamin Nistor Fund, 60th anniversary congratulations file - Bishop Veniamin Nistor.

[31] See a comprehensive summary of the activity at Prot. Dr. Marcu BĂNESCU, *The Commemoration of the Hierarch Veniamin Nistor (1886-1963)*, in the "Metropolis of Banat", XXXVI, March-April 1986, no. 2, p. 91-93.

[32] Dr. Marcu BĂNESCU, *The Commemoration of the Hierarch Veniamin Nistor (1886-1963)*, in the "Metropolis of Banat", XXXVI, March-April 1986, no. 2, p. 93.

Bishop Veniamin Nistor and the retreat in Christ

The destiny of the diocese of Caransebeș and implicitly of its bishop were about to catch a tragic contour since mid-1948. Rumours announced the restriction of the activity of the Romanian Orthodox Church by excluding uncomfortable bishops and reducing the number of eparchies by their abolition.[33] In order to prepare the communities to go through this process of "resettlement", Patriarch Justinian Marina made a series of visits to the eparchies concerned. Under these conditions, on September 12, 1948, the patriarchal delegation, led by the patriarch Justinian himself, visited Caransebeș, welcomed by the bishop of the place. From his speech, we note: ... *A new law comes for the organization of the Romanian Orthodox Church that will regulate the organization of the clergy, taking into account the changes that the circumstances of today require. Caransebeș is the first diocese I visit in Transylvania ... Let me interpret it as a symbol of the times that will come.* Understanding the substrate of the message, a consortium asked what will be the fate of this eparchy, to which the Patriarch answers briefly: *Will be greater!*[34]

After Patriarch's testimony, on February 5, 1949, by the presidential decree no. 134 of 1949, published in the Official Gazette no. 30, the new canonical-administrative organization of the Romanian Orthodox Church was confirmed, the Diocese of Caransebeș being abolished by merging with the Archdiocese of Timișoara, thus forming the Archdiocese of Timișoara and Caransebeș.[35] Many of the workers of the diocese, be it from the eparchial centre, from other church institutions, or from the Theological Academy in Caransebeș, knowing what their destiny would be, have made their way to other needs in other dioceses (most in the Archdiocese of Timișoara). We recall among them: Gheorghe Cotosman, Virgil Turcan, Nicolae Corneanu and others. The only one who not only did not prepare for abolition but did not even believe in this outcome was Bishop Veniamin Nistor. We will detail

[33] Prof. Petru ARDELEAN, *The Tragedy of a Bishop*, in the "The Altar of Banat", XIII (LII), New Series, no. 4-6, April-June 2002, p. 112.

[34] Pr. Dimitrie BĂLONI, *A question and an answer*, in "The Altar of Banat", year VII, no. 4-6, April-June 1996, p. 171.

[35] *The Diocesan Sheet*, no. 1 / April 24, 1949, p. 1.

below the argument of this statement. However, there were still some loyal collaborators who had not left the mast of the eparchy until it has sunk. The bishop, who puts his life for his sheep, like the Good Shepherd, does not remain indifferent, but does the necessary interventions to prevent the dissolution of the eparchy.

> *Your Beatitude,*
>
> *The unexpected abolition of the historical diocese of Caransebeș has caused great pain in the soul of the clergy and the people of Banat, who believe that it is not worth appreciating the close attachment to the Ancestral Church through the abolition of this centre of culture and faith, for whose maintenance and prosperity, over the ages, sacrificed everything they had.*
>
> *Therefore, knowing the highest understanding of your Beatitude, respectfully, we ask you on behalf of the clergy and the people, please intervene at the important forums to return on the decree of the abolition of the Diocese, and since my person would not be agreed or would threaten its maintenance, I ask to be chosen or called another person in my place, understanding to ask for my retirement.*[36]

Although the intervention to Patriarch Justinian seems shy and distrustful, we understand from the document Bishop Veniamin's ability to assume and the love for the loyal collaborators until the last minute. The dimension of his dignity to surrender his status in favour of the status of the eparchy is therefore seen. I said that the intervention was shy, because in the second part of the letter the bishop anticipates the answer and asks for the first time a solution for the already drawn perspective.

> *... in the event that they do not return on the abolition of the Diocese, please ask to disclose to us the provisions of Your Beatitude concerning the following:*
>
> *1. How long will the Eparchial Council be able to operate in conducting Eparchial affairs?* (a/n - the resolution of Patriarch Justinian on this point was "*ceased*")
>
> *2. How will the liquidation take place, when and to whom the whole heritage will be handed over and what formalities must be performed?* (a/n - no resolution)
>
> *3. Will there be some inferior organ in Caransebeș, e.g. Vicariate and if so what staff and where?* (a/n - the resolution of Patriarch Justinian on this point was "*no*")

[36] APR, *Letter of the Diocese of Caransebeș no. 720/February 10, 1949*, submitted to the Patriarch Justinian Marina, unnumbered file, page 132.

4. In the current edifice of the Eparchial Council and of the episcopal residence will there remain any furniture, library, archive, museum, etc. (a/n - the resolution of Patriarch Justinian on this point was "*Timisoara will decide*")

5. How long can I stay in the residence?[37] (a/n - the resolution of Patriarch Justinian on this point was "*Until April 4*")

In the last part of this document, he finds space for the close collaborators and in conclusion for himself.

We ask you, Your Beatitude, to intervene in the event that the Diocese will not be resumed, that the officers in the annexed picture be placed in equivalent posts, localities not too distant from Caransebeș, and the staff from the cathedral of Caransebeș be kept in their posts. I highly recommend with all the warmth that Pr. Dr. Marcu Bănescu, Referent counsellor and former professor of Pastoral Theology, Catechetic, Homiletics, etc... be hired by an Institute of Theology, eventually in Cluj, being one of the best and most capable elements of the clergy. Please assign to a Theological Institute Pr. Dr. Zeno Munetanu, former New Testament Professor at the Theological Academy in Caransebeș. Pr. Iacob Cretu, referent counsellor, could be hired as archpriest of Oravița, in the place of Pr. Archpriest Virgil Musta, who being 65 years old, having 40 years of activity and being sick, could be retired.

I ask to be able to use the Diocese car until my move to the new residence I choose. (a/n - the resolution of Patriarch Justinian on this point was "*Yes*").

To grant, free of charge or at the cost of the officials, one meter of wood from those existing in the court of the Eparchial Council.

We ask you to approve for the Eparchial officials moving expenses from the Minister of Cults or from the Eparchy.

I ask you to dispose to issue me a document according to which I can announce the organs in law that I have no right to work the episcopal session in 1949, so that they can take steps in time to renounce it so that the State bodies can take measures for sowing.[38]

Being the only document identified in the Archives of the Romanian Patriarchy[39], we can consider it as a testament of Bishop Veniamin

---

[37] APR, *Letter of the Diocese of Caransebeș no. 720/February 10, 1949*, submitted to the Patriarch Justinian Marina, unnumbered file, page 132.

[38] APR, *Letter of the Diocese of Caransebeș no. 720/February 10, 1949*, submitted to the Patriarch Justinian Marina, unnumbered file, page 132 verso.

[39] The archives of the Diocese of Caransebes do not keep complete documents regarding the abolition of the eparchy. We assume that some of them were destroyed or lost in the process of transferring the archive to the Metropolis of Banat office in Timisoara, or at the relocation of the archive after the re-establishment of the Diocese of Caransebeș in 1994.

before the "*monastic retreat*" in Alba Iulia. I believe that this document should be mentioned, because it reveals the character of the bishop of Caransebeș and creates the premises of his life in the retreat in Christ. To understand the way in which his departure from Caransebeş was understood, we will mention the pain of the feeling of despair experienced by Bishop Veniamin in 1949.

As he mentioned in the letter sent to Patriarch Justinian, bishop Veniamin started the retirement process, proof being the letter 4790 / March 16, 1949, whereby the Directorate of the Ministry of Religious Affairs confirms the submission to the General Pensions House and the General Insurance Institute *the pension sheet of P.C. Veniamin Nistor, former bishop at that diocese, to dispose of the legal orders*.[40] Under these circumstances, the bishop in retirement had the term for the evacuation of the eparchy until April 4th. Not receiving any response from the Patriarchate, to change a situation already established, according to the honest officer's conscience, he fulfils all his labours for moving to Alba Iulia, as the Holy Synod decided, going to occupy the post of honorary abbot of the Reunion Cathedral in the City of the Great Reunion.[41] From the schedule of the moving expenses, drawn up by the bishop himself, we deduce that he packed his belongings in 6 boxes he carried by train. Likewise, the furniture was packed in two train wagons, the bishop traveling by the diocese car between March 29 and March 31, on the route Caransebeș – Timișoara – Deva – Alba Iulia. The total amount spent with the move to Alba Iulia is 29,250 lei.[42]

As the Holy Synod decided on February 11, 1949, the moving expenses for moving the retired bishops were to be granted (in the case of Bishop Veniamin) by the Ministry of Religious Affairs through the Archdiocese of Timișoara and Caransebeș, which had embedded the old diocese. In the letter of April 10, 1949, the retired bishop Veniamin Nistor asks the Metropolitan Vasile Lăzărescu and the Eparchial council to reimburse the moving expenses, as well as other expenses

[40] Archives of the Metropolis of Banat (further AMBT), File III/97/1949, page f.n.

[41] APR, *Decision of the Ministry of Religious Affairs no. 4594/1949, art. 2 and 3*, unnumbered file, page 133.

[42] AMBT, File V/73/1949, Annex to the letter registered at the Archdiocese of Timișoara under no. 2057 of April 13, 1949.

deemed justified. (a/n - the requested amount, without the moving expenses amounted to 173,272 lei).[43] At the end of the letter, the bishop asked for speeding up the repayment amount whereas *since February 1 current year I did not receive any salary or pension and because I had many expenses arranging the new home and purchasing the necessary wood, etc ... and there will be many months before receiving the pension, please pay the amounts shown above.*[44] At the meeting on April 30, 1919, *unanimously*, the Eparchial Council rejected the request of the retired bishop Veniamin Nistor, on the grounds of irreverence and illegality, returning all the documents, the schedule border and the receipts with the justification of the amount.[45]

Following the answer received, the hierarch returns on May 23, 1949 with a letter justifying all the expenses undertaken with moving, reminding the Archbishop of Timișoara and the Eparchial Council that these expenses were attributed to the Archdiocese by the decision of the Holy Synod. Moreover, the hierarch also refers to the budget fund voted by the diocese (on February 15, 1949) in his favour, before the Ministry of Cults issued the abolition order (February 24, 1949), also indicating the budget chapters of the former diocese, which would cover his requests.[46]

As this letter also remains unanswered, even though the steps were taken also to the Romanian Patriarchate, which by the patriarch Justinian paid some of his expenses, Bishop Veniamin sent a last letter on November 8, 1949, expressing his indignation not only because he did not he received the rights he had through the decisions of the civil and ecclesial forums, but especially because that he had not received any answer, *although according to normal habits one should have responded to the address of the most humble man.*[47]

---

[43] AMBT, File V/73/1949, Letter registered at the Archdiocese of Timișoara under no. 2057 of April 13, 1949.

[44] AMBT, File V/73/1949, Letter registered at the Archdiocese of Timișoara under no. 2057 of April 13, 1949.

[45] AMBT, File V/73/1949, Letter registered at the Archdiocese of Timișoara under no. 2057 of April 13, 1949, verso.

[46] AMBT, File V/73/1949, Letter registered at the Archdiocese of Timișoara under no. 3734-E of May 25, 1949.

[47] AMBT, File V/73/1949, Letter registered at the Archdiocese of Timișoara under no. 8753-E of November 14, 1949.

Most likely, with this situation, the feeling of ignorance appeared, even from his fellow men. He finally accepted this outcome, concentrating on life and the parish he would run from the hearth of the Reunion Monastery in Alba Iulia. Immediately after settling in his new home, the abbot bishop was found in the seat of the former Military Bishopric, an institution that had been abolished in the meantime by the communist regime. In this place of refuge, he built a friendship of retreat with the bishop Partenie Ciopron (former bishop of the Army) and the bishop Policarp Moruşca (former bishop of America), who together would form for the Securitate in the file MFI 311/AB, roll 10, the *Lote Ciopron - Moruşcă - Nistor*. Bishop Veniamin's observation sheet opens in 1951 through his personal record in which he is described:

- *Before September 6, 1940 he was in PNȚ Maniu;*
- *Between September 6, 1940 - August 23, 1944, he was a faithful collaborator of Antonescu;*
- *After August 23, 1933 - in PNȚ Maniu;*

Remarks:

- *Intelligent, materialistic, proud towards the subordinates;*
- *He has connections with the bourgeoisie and the great landlords: Zeno Munteanu and Ioan Colibaşi;*
- *He does not see with good eyes the regime, he hates him to death and cannot trust him.*[48]

Information about his work inside the monastery was provided by "*monk Papadin*" and "*index 312 Mironescu*". It seems that in the small parish of Bessarabian monks, some of them had fallen into the dizzying nets of the regime, or they were forced by circumstances to denounce their abbot. On the whole, the notes in his follow-up file show us the image of a retired bishop who has fully assumed his post-retirement mandate, being more concerned with the care of the monastery, also dedicating himself to reading and writing. He regularly expresses dissatisfaction with the communist regime in a kind of confession, sometimes with hilarious connotations. All this he shared with his brother, Pompiliu Nistor. The shortcomings encountered, the weakening

[48] CNSAS, MFI 311/AB, roll 10, Observation sheet 1951.

of his health, the moments of joy, especially when he was received by personalities such as Nicolae Bălan, Petru Groza or patriarch Justinian, are the object of correspondence between the two brothers.[49] From this hypostasis he was a neutral observer to the events that took place within the Romanian Patriarchate, making remarks appropriate to his status. (for example, observations regarding the installation of Metropolitan Iustin Moisescu).[50]

Although he regarded with real sincerity, but with ecclesial interest the church life, Bishop Veniamin was present at the events where he was invited. This is how, as abbot of the Reunion monastery of Alba Iulia, he is part of the bishops group who participates in the 5th anniversary of the reunification of the Romanian Orthodox Church.[51] At this monastery, he has left testimony not only of his physical presence but also the intense work to restore the symbol church of national unity for Romania. In this sense, he had started in 1955 a large church restoration project, involving the Romanian Patriarchate and the Metropolitan Dioceses of Transylvania and Banat. By letter no. 2074 / June 24, 1954, Patriarch Justinian Marina, answered Bishop Nicolae Colan:

> *With report no. 30/954, the priory of the Holy Trinity Monastery of the Reunion Cathedral of Alba Iulia informed the Holy Synod that this year also appealed to all Their Eminences Archbishops, with the request to provide in the budgets of the dioceses, the assistance for this cathedral, showing that the needed money, in order to finish the repairs, are over 50,000 lei.*
>
> *Examining this request, the Holy Synod, in its meeting of June 7, 1954, decided that - in order to grant the required aid - the budget of this cathedral would be sent to the two Metropolitans of Transylvania for the examination of the needs of maintenance and repair, the necessary amounts being granted by the dioceses of Transylvania and Banat, in addition to the 30,000 lei subsidy that the Patriarchal Administration gives annually from the patriarchal budget.*

---

[49] See the 36 letters of the Bishop Veniamin Nistor published by Ioan LĂCĂTUȘU, Vasile STANCU, Nicolae BLAJ, *Pages from the correspondence of Bishop Veniamin Nistor, abbot of the monastery "Holy Trinity" in Alba Iulia, with his brother Dr. Pompiliu Nistor, from Brasov (1950-1960)*, in the Diocese of Caransebeș "The International Symposium «Mystery and Confession»", Caransebeș, May 2-4, 2011, The Diocese of Caransebeș Publishing, 2011.

[50] Archives of the Museum of St. Nicholas Church Brașov, Fond *Pompiliu Nistor*, doc. 1818.

[51] Photographic materials from the Library of the Holy Synod and video from the Archives of the Romanian Television, made available by the Reverend Father Archim. Dr. Policarp Chițilescu, Director of the Library of the Holy Synod of the Romanian Orthodox Church on August 17, 2017.

In the execution of this decision of the Holy Synod, we ask you to grant a subsidy from the budget of the respective Diocese, a subsidy established at the joint meeting of the Transylvanian Metropolitan Councils, in relation to the needs of maintenance and repair of this Cathedral and in proportion to the subsidies to be granted from the other dioceses in Transylvania and Banat.[52]

After motivating that the 1955 budget was 26,200 lei less than in 1954, the efforts to collect the necessary amounts for maintenance and restoration are resumed.[53] The same patriarch, Justinian Marina, leaned over the difficulties encountered by the retired bishops, or without eparchial functions. The ridiculous pensions have often brought them on the verge of shortcomings, for which he issues letter no. 4717/1954 to Diocese of Cluj, requesting the settlement of these shortcomings as follows:

At its meeting on June 7, 1954, the Holy Synod examined the issue of helping the retired bishops, by granting from the Dioceses a retirement benefit to their retirement pension.

You are aware that by the Decision of the Council of Ministers no. 187/950, the Bishops and Archbishops of the Romanian Orthodox Church, who do not fulfil eparchial functions at the date of this decision, were retired, receiving a monthly pension between 400 and 500 lei.

According to the provisions of art. 33 of the Regulation for the organization of monastic life, the monasteries sheltering retired archbishop, are obliged to help, as far as possible, to facilitate their livelihood.

Bearing in mind, however, that the monasteries do not have the possibility to facilitate their living conditions, to improve the material situation of the 15 retired bishops and archbishops, the Holy Synod decided that each Diocese should have in its care the subsidy of 300 lei per month to a monastery in which a retired archbishop is withdrawn, and the Patriarchal Administration and the Archdiocese of Bucharest will subsidize two archbishops.

By giving us the task of assigning to each Diocese a retired archbishop, with brotherly love, we let you know that the 300 lei subsidy from that diocese is to be granted to the Holy Trinity Monastery, Alba-Iulia for His Grace Bishop Veniamin, Dele, July, current year.[54]

The modest livelihood and the little disappointments were attempts for him during this assumed retreat. Thus, in an informative note from 1955 the informant "*312 Mironescu*" described the landscape on a

[52] Archives of the Metropolis of Cluj, Maramureș and Sălaj, (further AMCMS), file nr. 1404/II/13/1921, page f.n.

[53] AMCMS, file nr. 1404/II/13/1921, letter no. 2 of January 21, 1951, page f.n.

[54] AMCMS, file nr. II/3/1954, page f.n.

Sunday after the service. Although he intrigued him with social and political discussion, the informer complained that the bishop hijacked the discussion to the theological area. The same character describes that the bishop was cared for by a nun, having a parish of four Basarabian monks. It is also noted that *he complains of a banishment... he complaints of V. Lăzărescu, who took 3000 volumes from his library (he saw in the closet broken pages from his library at the metropolitan residence in Timişoara)*.[55] The same note mentions the fear of the old bishop: *The state of uncertainty in which I am consumes me, when I can expect to be arrested every day.*[56] The end of the note concluded: *We have found that he lives in poverty, as we have seen his boots, his clothes and the interior of the house ... he is a fearful and very cautious man.*[57]

The bishop's record confirms the period when he was supervised by the Securitate bodies, respectively between 1951-1957 when, due to his poor health, he was taken out of sight as an element no longer of interest.[58] The past few years, he had been overwhelmed by short-comings in terms of both health and material status, which he shared with bitterness to his brother Pompiliu Nistor.

> *Dear, to your letter of Oct. current year, I'm late with the answer, believing I can give you better news. So far, no effect of the Buziaș baths and my sight and my legs are in the same state, although I have daily electric massage with my own device in the room. I take daily injections made by Dr. Bart. I have not visited the town for a year.* [...] *Until I can walk better I will not go anywhere. That's why I did not visited you when I came back from Buc.* (from the hospital) *because getting up and down the train is a big problem for me.*[59]

Two other letters, from February 1958, refer to the material situation. Thus, on February 5, he addressed his brother several questions: *How could I receive a pension higher than 496 lei after 48 years of service, of which 9 as a retiree? Who decides what? Social Protection Service? With the*

---

[55] CNSAS, MFI 311/AB, roll 10, Informative note of March 10, 1955, signed by ind. 312 Mironescu.

[56] CNSAS, MFI 311/AB, roll 10, Informative note of March 10, 1955, signed by ind. 312 Mironescu.

[57] CNSAS, MFI 311/AB, roll 10, Informative note of March 10, 1955, signed by ind. 312 Mironescu.

[58] CNSAS, MFI 311/AB, roll 10, Observation sheet 1951.

[59] Archives of the Museum of St. Nicholas Church Brașov, Fond *Pompiliu Nistor*, doc. 1836/1958.

approval of the Ministry? I would be pleased if you gave me the necessary information. I'll try if there's any hope.[60] However, in the letter of February 9, he refused to do so by motivating at the same time: *I am not asking yet, because I receive 1000 lei from the Patriarchate on a monthly basis.*[61] Lover of the natural beauty and the culture of his country, *Veniamin Nistor used the last years of his life in reconciliation and silence, studying the history of our monasteries and the treasures of church and national art they preserve.*[62]

After the aggravation of his state of health, retired, bishop Veniamin retired to the newly established St. John the Baptist Convent on the outskirts of Alba Iulia, where he quietly and calmly "settled down" to the non-aging life, being seated in the land of Transylvania, a Romanian province he had served churchly and Romanian his entire life.

Instead of conclusions

The life and the experiences of bishop Veniamin Nistor can remain an example of confession in silence and assumption. This type of confession is a form of recruitment experienced especially by the bishops. Between 1948-1981 there were about 60,000 people who were forced to live in a fixed residence, including many Orthodox clerics. The fixed residences of the hierarchs were monasteries and shrines, which became a site of banishment or monastic retreat, in which the Securitate had its informants. The tactical reasons and the mood of the population made the Securitate not to send the hierarchs to prisons, with few exceptions (Bishop Nicolae Popovici of Oradea and Bishop Eugenie Laiu Suceveanu of Tomis). During this time, over 12,000 Orthodox priests went through communist prisons.[63]

---

[60] Archives of the Museum of St. Nicholas Church Brașov, Fond *Pompiliu Nistor*, doc. 1825 /1958.

[61] Archives of the Museum of St. Nicholas Church Brașov, Fond *Pompiliu Nistor*, doc. 1823/1958.

[62] Ioan LĂCĂTUȘU, *Personalities from Covasna and Harghita*, Carpatica Publishing, Cluj-Napoca, 1998, p. 104.

[63] Pr. Prof. Ioan DURĂ, *Hierarchs of the Romanian Orthodox Church, who were removed from the chair and sent to the monastic siege by the communist authorities in the years 1944-1981*, in the "Metropolis of Banat", year XIII (LII), new series, no. 10-12, October-December, 2002, apud. Cornel PLEȘA, *Orthodox Church at the crossroads,* in "Timișoara", Timișoara, year I, 1990, no. 14, February 24, p. 2, apud. "Archives of Totalitarianism", year II, 1994, no. 4, p. 258.

In his comprehensive study related to the number of bishops who suffered during the communist persecution, after consulting several sources, Prof. Dr. Ioan Dură concludes that: *the real number of hierarchs of the Orthodox Church removed from their seats, persecuted in various ways by the long arm of the Communist Party, the Securitate, sent - almost all - in banishment to monasteries and convents, where most died and some were also poisoned, and two imprisoned, rises to twenty-eight .... If to the 28 hierarchs of the Romanian Orthodox Church we add the Metropolitan Visarion Puiu and the Bishop Vasile Leu, it results that the number of those who suffered persecution amounts to 30. That is, 30 Romanian Orthodox hierarchs were victims of communist dictatorship in Romania. Of course, the two should be added* (a/n the Orthodox Bishops after the old calendar Evloghie and Pahomie) *which gives the total number of 32.*[64] Among them, Bishop Veniamin Nistor, who, with the sacrifice of the Diocese he was pasturing, worthy accepted the personal sacrifice, thus falling into the elite of the Communist regime's confessors.

After an overall and emotionally detached look on the subject, we can deduce the existence of a double confession of testimonies. There is a confession of blood and suffering in prisons, whose exponents have offered their blood to confession, but also a confession assumed in the silence of retreat in Christ of many priests and hierarchs (s/n). If in the Orthodox doctrine we speak on the one hand of a martyrdom of shed blood by the martyrs of Christ, and on the other hand of a martyrdom of the monastic dedication experienced by the anchorites and monks, the experience of the Communist persecution entrusts us that in the testimony of almost 50 years ago, the Romanian Orthodox Church fully assumed the two forms of martyrdom.

Of course, this study takes into account the retreat assumed by Bishop Veniamin Nistor of Caransebes, a remarkable personality, but highly seated and introverted in suffering, which he lives with dignity. The fact that he passed to the Lord on February 5, 1963, the same day that the Diocese of Caransebeș (February 5, 1949) was abolished, is a

[64] Pr. Prof. Ioan DURĂ, *Hierarchs of the Romanian Orthodox Church, who were removed from the chair and sent to the monastic siege by the communist authorities in the years 1944-1981*, in the "Metropolis of Banat", year XIII (LII), new series, no. 10-12, October-December, 2002, p. 41.

living proof of the unity that Bishop Veniamin felt with his diocese. In his communication on the commemoration of the Banat witnesses during the communist regime, his current descendant in the bishop seat of the re-established diocese of Caransebeș, His Grace Bishop Lucian concluded: *Bishop Veniamin died with his diocese, as the Banat sighed offering his sacrifice (the diocese of Caransebeș) for the Church of Banat to be able to sigh.*[65]

[65] Bishop Lucian MIC, *The Diocese of Caransebeș – the sacrifice of the Orthodox Church in Banat at the establishment of the communist regime in Romania*, communication sustained at the International Symposium "Sacrifice and Confession", Oraviţa April 24-25, 2017 - volume in the process of publication.

Profesorul Alexandru Filipaşcu, martir al lagărului comunist. Întregiri bio-bibliografice

Pr. Prof. dr. Ioan-Vasile Leb

În rândul martirilor lagărului comunist se numără şi Alexandru Filipaşcu, profesor de Istoria Bisericii Române la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj, care purta atunci titlul de Academia Teologică Ortodoxă. Întrucât de la ultima noastră prezentare a cestui ilustru dascăl al facultăţii noastre informaţiile despre el s-au îmbogăţit[1], am socotit necesar să aducem unele completări bio-bibliografice necesare pentru întregirea chipului acestuia.

Originar din Maramureşul istoric, pe care l-a iubit din toată fiinţa sa, Alexandru Filipaşcu s-a născut la 20 aprilie 1902, în Petrova, de pe valea Vişeului, comună cu tradiţii vechi şi bine păstrate. Încă din vechime se aminteşte existenţa aici a unei parohii româneşti, iar despre bisericuţa de lemn se crede că datează din anul 1670.[2] Nu puţini au fost bărbaţii cu care Petrova se mândreşte până astăzi. Intre aceştia merită amintiţi vicecomiţii Ioan (1508-1519), Paul (1544), Petru (1548-1558), pretorul Nicolae, pasionat colecţionar de poezie populară, Ştefan

[1] Avem în vedere dosarul de la C. N. S. A. S. Nr 22845 Cj 22845 FILIPASCU ALEXANDRU 6. X. 1975 916 Cluj/ 5183, 8 pagini (mai departe Dosar Filipaşcu), precum şi unele documente din Arhiva Facultăţii de Teologie Ortodoxă Română din Cluj (mai departe Arhiva FTOR-Cluj).

[2] Ioan Vasile Ciolte, *Viaţa şi activitatea preotului profesor doctor Alexandru Filipaşcu*. Lucrare de licenţă, Cluj-Napoca, 1994, p. 8.

Serafim, episcop al Maramureşului între anii 1711-1720[3], colonelul Petrovan, erou la războiul de independenţă (1877), Dr. George Bilaşcu, întemeietorul învăţământului stomatologic din România, ori judecători sau avocaţi ca G. Filipciuc, Dr. V. Filipciuc ori Dr. Gavrilă Iuga.[4] Alexandru Filipaşcu însuşi se va înscrie, ca istoric şi genealogist, în rândul marilor bărbaţi care au cercetat trecutul familiilor de nobili români ai acestor meleaguri, alături de Gheorghe Petrovai (Petrovay) de Petrova (1845-1917) şi de Ioan Mihaly de Apşa (1844-1914).[5]

Alexandru era al şaptelea copil al lui Gavrilă II Filipciuc şi al „jupânesei" Ioana n. Pârja (1867-1930), familie de vază în Petrova[6]. Pe atunci, regiunea respectivă era organizată în comitat ce aparţinea Ungariei. Genealogic[7], familia Filipciuc (Filipaşcu) cobora din vechile familii nobile al Maramureşului. După tată, familia număra în sânul ei, pe la 1300, pe un anume Tatomir, voievod de Bereg şi Ung. Pe la mijlocul secolului al XIV, Seneslau, un fiu al acestuia, era şi voievod de Dolha, pentru ca, după patru generaţii de descendenţă în linie masculină, pe la 1437, un anume Bogdan Adeodatus să fie Liber Baron de Dolha şi Petrova. Un urmaş al acestuia de a cincea generaţie masculină, Filipaşcu I (d. 1653), a avut doi fii: pe Filipaşcu al II-lea, cel Mic (în ucraineană Filip cel Mic = Filipciuc, de unde şi numele familiei acestuia în continuare), şi pe Bilaşcu, cel care a dat ramura Bilaşcu. Din această familie cobora Gheorghe al VI-lea Bilaşcu (1863-1926), din a opta generaţie, şi care va deveni profesor la noua Universitate din Cluj şi întemeietor al învăţământului stomatologic românesc. Din familia

---

[3] Amănunte vezi la Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, Editura Institutului Biblic al BOR, Bucureşti, 1992, p. 193.

[4] Ciolte, *Ibidem*, p. 9.

[5] Nicolae Edroiu, *Studii de genealogie*, II, Editura România Press, Bucureşti, 2009, p. 109. Vezi şi Dr. Ioan Mihaly de Apşa, *Diplome Maramureşene din secolele XIV şi XV*. Ed. A IV-a, coord. Vasile Iuga, Editura Societăţii Culturale Pro Maramureş „Dragoş Vodă", Cluj-Napoca, 2009; Ioan-Aurel Pop (coord.), *Diplome Maramureşene din secolele XVI - XVIII, provenite din colecţia lui Ioan Mihaly de Apşa*, Editura Academiei Române, Bucureşti, 2010; Nicolae Edroiu, *Studii de genealogie*, I, Cluj-Napoca, 2000, p. 178-187.

[6] Numele fraţilor este dat chiar de Alexandru Filipaşcu în declaraţia scrisă la Securitate, datată Cluj 28 VIII 1952. Vezi Dosar 22845 Cj 22845 Filipaşcu Alexandru 6.X.1975 916 Cluj, p. 7.

[7] Genealogia familiei se află, condensat, la: Nicolae Edroiu, *Studii de genealogie*, II, Editura România Press, Bucureşti, 2009, p. 109-119. Mulţumim Domnului academician pentru bunăvoinţa de a ne pune la dispoziţie studiul: *Alexandru Filipaşcu (1902-1952) şi genealogiile nobile maramureşene de origine română*, p. 1 - 8 . După acesta vom face şi notările.

Filipaşcu-Filipciuc al II-lea (1631-1708), în generaţia a şasea, pe linie masculină, descinde Gavrilă I (1824-1899), stegar al nobilimii imperiale la 1848-1849, care a avut trei fiice şi un singur fiu, Gavrilă al II-lea (7. VI. 1862 – 21. III. 1921), tatăl lui Alexandru al V.-lea Filipciuc – Filipaşcu (20. IV. 1902 – 23. XII. 1952) – teologul, istoricul şi genealogistul de mai târziu. Acesta s-a căsătorit la 23 iunie 1929 cu învăţătoarea Livia Buzilă, fiica preotului greco-catolic Ştefan Buzilă (1865-1944) din Poiana Ilvei[8] şi au avut doi copii: pe Livia (n. 27.III.1931), pictor scenograf la Cluj, căsătorită cu artistul liric Ion Piso, care au locuit o vreme în Germania, şi pe Alexandru al VII-lea (25. IV. 1937 – 2006). Acesta din urmă a fost doctor în biologie şi cercetător ştiinţific la Centru de Cercetări Biologice din Cluj-Naoca al Academiei Române şi s-a căsătorit cu biologul Adriana Ionescu, având împreună un fiu, Marius (n. 28. III. 1956) şi o fiică, Ligia (n. 19. III. 1962).[9]

Tânărul Alexandru Filipaşcu s-a dovedit încă din copilărie dornic de învăţătură şi deosebit de sârguincios. Studiile primare (1908-1912) le-a făcut în Petrova Maramureşului, satul său natal, după care a urmat cursurile la Liceul Piarist din Sighetul Marmaţiei (clasele I-IV, între anii 1912-1916), pe care, la îndemnul fratelui mai mare, Dr. Vasile Filipciuc, le-a continuat la Liceul „Samuil Vulcan" din Beiuş (clasele V-VIII, în anii 1916-1920), unde a avut rezultate foarte bune. În timpul războiului mondial, Alexandru făcea, în vacanţe, pe curierul familiei, ţinând legătura cu fraţii săi înrolaţi în armată. Vasile Filipciuc fusese, în timpul primului război mondial, sublocotenent în armata română şi, întrucât fusese rănit, s-a întors de pe front, şi-i încuraja pe tinerii români spunându-le că nu va mai dura mult şi Monarhia austro-ungară nu mai avea zile multe de trăit, lucru care s-a şi întâmplat. Ca mulţumire pentru grija pe care i-a purtat-o de-a lungul anilor, Alexandru i-a dedicat acestui frate al său un studiu referitor la activitatea lui de

---

[8] Ofilat Varvari, *Comuna Poiana Ilvei până la începutul mileniului trei. Pagini de monografie*, Editura NAPOCA STAR, Cluj, 2004, p. 446-455. El însuşi un cărturar, Pr. Ştefan Buzilă a scris, între altele, şi *Monografia comunei Sâniosif sau Poiana*, Sâniosif, 1910, 855p., în care sunt prezentate genealogiile familiilor de la întemeierea satului (1764-1766) până aproape de data apariţiei cărţii.

[9] N. Edroiu, *Alexandru Filipaşcu (1902-1952) şi genealogiile nobile maramureşene de origine română*, p. 1-2; Alexandru Filipaşcu, *Patronime maramureşene. Genealogia Familiei de Dolha şi Petrova. (Nobili maramureşeni urmaşi ai Dacilor liberi)*. Ediţie îngrijită şi postfaţă de Livia Piso-Filipaşcu, Editura Albatros, 2003, p. 129-140, 191-198.

luptător pentru cauza națională românească.[10] Vocația de patriot, luptător pentru drepturile românilor, prezentă şi la ceilalţi membri ai familiei sale, l-a îndemnat pe Alexandru ca, împreună cu alţi colegi de liceu din Beiuş, să pună bazele unei societăţi secrete româneşti[11] pentru ca, în toamna anului 1918, tot el, să facă parte din Garda Naţională Română din Petrova Maramureşului, care avea sarcina de a opri intrarea în zonă a formaţiunilor ucrainene rebele. Pe când era încă elev în clasa a VII-a, a fost ales să facă parte din delegaţia maramureşenilor care trebuia să reprezinte Maramureşul la Marea Adunare de la Alba Iulia (1918), unde a fost proclamată Unirea la Patria Mamă. Invăţăturile fratelui său mai mare dădeau rod. A revenit la Beiuş pentru a-şi continua studiile. Călătoria nu i-a fost deloc uşoară, întrucât bandele de maghiari care acţionau între Halmeu şi Salonta l-au prins, l-au bătut şi l-au închis la Oradea pentru 24 de ore. Pe atunci, trupele bolşevice ale lui Bela Kun dezlănţuiseră în primăvara lui 1919 o teroare cruntă asupra regiunilor din vestul Munţilor Apuseni, unde voiau să reinstaureze stăpânirea ungurească. Şi primii vizaţi de această ameninţare erau tinerii şi intelectualii din Beiuşi şi din împrejurimi.[12] Alexandru a scăpat, însă, şi şi-a continuat studiile. Pentru o scurtă perioadă de timp (august-octombrie 1919), din lipsă de funcţionari români, Alexandru a îndeplinit şi funcţia de secretar al prefecturii din Seleuş, pe lângă prefectul Ioanes de Apşa. In timpul şcolii, ca şi în vacanţele şcolare, Alexandru Filipaşcu participa la toate muncile pe care cei din Petrova trebuiau să le facă. O spune, cu deosebită savoare, fiul său, Alexandru, într-o culegere de amintiri.[13] In iunie 1920 Alexandru a absolvit cursurile de la Beiuş, în vara aceluiaşi an făcând o excursie de şase săptămâni, în care a vizitat o serie de localităţi interesante din punct de vedere turistic şi cultural, între care Sinaia, Bucureşti, Iaşi şi altele. Era o bună ocazie de a-i cunoaşte pe fraţii de dincolo de munte şi de a închega legături cu aceştia.

---

[10] Alexandru Filipaşcu, *Luptătorul maramureşean Dr. V. Filipciuc* (1885-1932), în „Transilvania" (Sibiu), 1944, nr. 10-12, p. 839-852; şi extras, Sibiu, Tip. Dacia Traiană, 1944, 16 p.; I.V.Ciolte, *op. cit.*, p.10; N. Edroiu, *Alexandru Filipaşcu (1902-1952) şi genealogiile nobile maramureşene de origine română*, p. 2.

[11] Vezi Echim Vancea, în volumul Alexandru Filipaşcu, *Maramureşul*, Sighetul Marmaţiei, Editura „Echim", 2002, p. 70.

[12] N. Edroiu, *Alexandru Filipaşcu (1902-1952) şi genealogiile nobile maramureşene de origine română*, p. 2.

[13] Alexandru Filipaşcu, *Salonul*, Editura Limes, Cluj-Napoca, 2004, p. 100 sq.

Setea după învăţătură, ca şi inteligenţa sa deosebită, l-au convins pe unchiul său, Dr. George Bilaşcu, de necesitatea continuării studiilor, aşa încât l-a chemat la Budapesta, unde se afla el atunci, cu gândul de a studia medicina. Numi că Alexandru era atras, încă din liceu, de istoria şi cultura Maramureşului, strângând, încă de pe atunci, manuscrise şi documente care îi vor fi ulterior de mult ajutor. De aceea, unchiul său a intervenit pe lângă nunţiul papal şi i-a obţinut o bursă la ***Seminarul Lateranens*** din Roma, pentru a studia teologia. Era în anul 1920 când tânărul nostru student teolog, bursier la „De propaganda fide", îi scria mamei sale: „Iubită mamă, află că am sosit sănătos şi m-am aşezat în cel mai frumos seminar din Roma, aproape de catacombe şi de grădina cea mai frumoasă din lume. În seminar suntem cinci români, mai sunt 13 români în alte seminare. Aici avem fiecare câte o cameră... Suntem prevăzuţi cu toate cele de lipsă... Eu acum ascult filozofia doi sau trei ani... va trebui să stau 6-7 ani neîntrerupţi. Viaţa de aici este atât de frumoasă încât, pe când vom termina studiile, ne va părea rău să părăsim locul în care am petrecut cea mai fericită parte a vieţii noastre... În ceea ce priveşte nutremântul nici nu pot să fac vreo asemănare. Mâncările ce le mâncăm noi zilnic, colegii din Gherla nu le mănâncă nici în ziua de Paşti! Aerul e bun peste măsură, tot astfel şi apele, însă noi bem numai vin... Ieri am fost la biserica Sf. Petru în care încap 80.000. Peste două săptămâni mergem să cercetăm Vaticanul şi pe Papa".[14] Şi încheia zicând: „Aici nu ştie nimeni româneşte şi astfel pot să scriu ceea ce îmi place".[15] Ascendenţa sa nobiliară l-a ajutat mult în obţinerea bursei de studii la Roma, iar studiul teologiei şi filosofiei îi deschideau tânărului Alexandru noi perspective, ***Universitatea Lateranum*** fiind şcoala unde erau pregătiţi cei ce urmau să facă parte din ierarhia Bisericii Romano-Catolice sau dintre preoţii de seamă ai Vaticanului. Programul de studiu era foarte riguros, însă studenţii aveau condiţii extraordinare care le uşurau mult pregătirea şi cercetarea. Paralel cu studiul riguros, se căuta şi educarea voinţei cursanţilor prin renunţarea la discuţiile inutile, impunându-se regula abţinerii de la a vorbi în toate zilele săptămânii, cu excepţia sfârşitului

[14] *Ibidem*, p. 106. Pe atunci papă era Benedict al XV-lea (1914-1922), urmat de Pius al XI-lea (1922-1939). Cf. August Franzen&Remigius Bäumer, *Istoria papilor*, trad. Romulus Pop, Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice Bucureşti, 1996, p. 399-420.

[15] Alexandru Filipaşcu, *Salonul*, Editura Limes, Cluj-Napoca, 2004, p. 106.

săptămânii, ba chiar şi atunci foarte puţin. Majoritatea colegilor săi au ajuns unii cardinali, iar alţii preoţi de mare vază la Roma sau în alte oraşe mari. Printre prefecţii care s-au ocupat de cei care studiau la această Universitate a fost, la un moment dat, chiar Eugenio Pacelli, viitorul papă pius al XII-lea[16], care i-a dus prin Roma pentru a le da detalii despre monumentele şi locurile importante din „cetatea eternă" şi cu care a păstrat legătura prin corespondenţă.[17] Tânăr inteligent şi sârguincios, Alexandru Filipaşcu a absolvit Seminarul Pontifical Lateranens în anul 1922, tot acum luându-şi şi doctoratul în filosofie cu lucrarea *De origine legum*, fiind hirotonit lector la biserica Sfântul Atanasie din Roma. A refuzat oferta de a fi hirotonit subdiacon, ceea ce i-ar fi deschis căile diplomaţiei vaticane, optând pentru reîntoarcerea în ţară şi dedicarea sa studiilor istorice maramureşene. Cât a stat la Roma, Alexandru a audiat şi la alte universităţi cursuri de economie politică, filologie romanică şi istorie universală. Intors în ţară, ar fi avut posibilitatea de a deveni profesor la Academia Greco-Catolică din Gherla, însă dorinţa de a fi mai aproape de casă, precum şi unele divergenţe de opinii între el şi cei de la Academie, ca şi o anume atmosferă din şcoală, l-au determinat să funcţioneze ca simplu profesor de istorie şi geografie la clasele IV-VIII, la Şcoala normală şi la Liceul Wesselenyi" din Zalău, între 1 septembrie 1923-1925. În anul 1925 i-a apărut prima sa carte, dedicată frumuseţilor văzute de el la Roma.[18] Şi-a luat licenţa în teologie după ce a susţinut examenele la Academia Greco-Catolică din Gherla, pentru ca la 28 ianuarie 1928 să-şi ia doctoratul, tot în teologie, la Facultatea de Teologie a Universităţii de Stat Ioan Cazimir din Lemberg-Lwov, cu teza *Historicitas Libri Genesis*, pe care a publicat-o în limba română, la Oradea, doi ani mai târziu.[19] Pentru a fi admis la examen, susţinuse examene riguroase la Viena şi München.[20] În această perioadă (1 septembrie 1925-1928), în paralel, Alexandru Filipaşcu a funcţionat ca profesor de religie la Gimnaziul şi

[16] August Franzen&Remigius Bäumer, *Istoria papilor*, trad. Romulus Pop, Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice Bucureşti, 1996, p. 421-430.

[17] Ciolte, p. 11; N. Edroiu, p. 2.

[18] *Roma şi frumuseţile ei*, Tiparul Institutului Grafic şi Editor „Luceafărul", Zalău, 1925.

[19] Sub titlul: *Adevărul istoric al Genezei*, Tipografia şi Litografia Românească, Oradea, 1930.

[20] Ciolte, p. 11. In arhiva Universităţii „Ludwig-Maximilian" din München se mai găseşte doar foaia de înscriere a sa, restul documentelor fiind arse în timpul bombardamentelor din timpul celui de-al doilea război mondial.

Şcoala de Arte şi Meserii din Vişeul de Sus, pentru ca din anul 1928 până în anul 1940 să funcţioneze la Liceul „Domniţa Ileana" din Sighetul Marmaţiei (din 1930 ca titular, iar din 1935 ca profesor definitiv). Ca profesor, Alexandru Filipaşcu împărtăşea elevilor săi din bogata experienţă şi cultură acumulate dealungul anilor. Făcea aceasta nu numai de la catedră ci şi prin implicarea sa în viaţa culturală a oraşului Sighet, unde şi-a desfăşurat o mare parte din activitate. Sunt concludente în acest sens numeroasele conferinţe pe care le-a ţinut în cadrul „Asociaţiunii pentru Limba şi Cultura Poporului Român din Maramureş", a Asociaţiei culturale „ASTRA", despărţământul Sighet, în satele din jur, toate orientate spre luminarea maselor, expunând adevărul istoric despre continuitatea maramureşenilor pe plaiurile stăpânite de ei şi netemeinicia unor teze care susţineau revizuirea graniţelor sau, pur şi simplu, contestau calitatea maramureşenilor de a fi fost primii care au locuit acestei zone şi care au creat o cultură şi tradiţii pe care le-au continuat până astăzi. Ca membru al „Ligii Antirevizioniste", Alexandru Filipaşcu a fost un militant activ, participând la diferite adunări de protest împotriva tendinţelor de revizuire a graniţelor apusene ale Ardealului. A intrat devreme în jurnalistică, fiind colaborator la *„Meseşul"* din Zalău, redactor la *„Maramureşul"* din Sighet, colaborând şi la *„Duminica"* din Sighet şi la *Universul"* de la Bucureşti. A scris numeroae articole în diferite ziare, în 1934 fondând el însuşi ziarul *Ecoul Maramureşului*, pe care l-a şi condus până în anul 1935, „promovând în paginile acestuia principii sănătoase şi ideile culturale general româneşti. De asemenea, făcea parte din *Sindicatul Crişana şi Maramureş al Ziariştilor*. Era un fervent animator şi propagator al culturii româneşti în râdul poporului, susţinând conferinţe pe teme istorice şi cultural-bisericeşti. Era şi membru al *Asociaţiei de Prietenie Româno-Cehoslovace*, participând la acţiuni comune în localităţi româneşti rămase în dreapta Tisei, la Ujhorod, Muncaci, Bratislava şi Praga, promovând bunele relaţii cu statul învecinat.

Pentru scurt timp a făcut şi politică. La îndemnul unor rude, în anul 1929 a intrat în Partidul Naţional Ţărănesc, în care mai erau un frate, deputat, şi un cumnat al său, care era şi prefect de Maramureş. Numai că în 1931 guvernul ţărănist a picat, iar cu ocazia depunerilor candidaturilor pentru Transilvania, la Cluj, delegaţia maramureşană a

cerut ca Ilie Lazăr să nu mai candideze în Maramureş întrucât încercase încheierea unei afaceri care ar fi fost în detrimentul cooperativei din Vişeul de Sus. Cum cererea nu a fost respectată, o serie de personalităţi maramureşene au candidat pe o listă aparte pe care au fost trecuţi Simion Balea, fost senator, G. Iuga, fost prefect, I. Bilţiu, fost deputat, şi Alexandru Filipaşcu pentru Camera Deputaţilor, iar pentru Senat, Dr. V. Chindriş, fost senator, şi Dr. V. Filipciuc, fost deputat. Comitetul Central al Partidului Naţional Tărănesc a hotărât atunci excluderea din partid a acestora, fapt pentru care eroul nostru a renunţat la „jocul nestatornic al politicianismului"[21], stăruind însă, în strângerea de documente pentru viitoarele sale lucrări istorice. Din toamna lui 1933, până în 1937 a îndeplinit, cu întrerupere, funcţia de primar al oraşului Sighetul Marmaţiei, dovedind reale calităţi de edil. Despre această parte a activităţii sale va scrie, cu mult umor, fiul său, mărturisind că: *„mai târziu am aflat că numai girase această funcţie un şir de ani, atât pentru a ridica oraşul cât şi cu un scop mult mai esenţial, acela de a avea acces şi de a putea lucra netulburat (zi şi noapte), în arhivele bogate din depozitele primăriei, adunând materialul necesar lucrărilor sale istorice. Este foarte adevărat că s-a străduit nu numai în cercetarea manuscriselor, dar a modernizat oraşul, l-a asfaltat, i-a mărit uzina electrică şi oborul unde se făceau vestitele expoziţii de vite (bruna de Maramureş), plus alte diferite lucrări edilitare care s-au cerut. Iar prin anii 38-39 strâns cu uşa de liberali, pare-mi-se, şi-a dat demisia arătând consiliului primăriei că „mulţumesc pentru realegere în funcţie, dar fiind un post politic, nu pot primi postul de primar plin" (copia procesului verbal al şedinţei cu pricina o găsisem undeva într-un dosar rătăcit; îmi amintesc că era bătută la maşină cu indigo albastru deschis, cum nu se mai foloseşte astăzi). Probabil însă că îşi sfârşise manuscrisul despre* ***Istoria Maramurăşului*** *care a văzut lumina tiparului la Bucureşti, în 1940, manuscris dactilografiat pe ambele feţe ale hârtiei (cu douăzeci de ani şi mai bine înaintea alertei zise „penurie de hârtie"); manuscris cu care, în momentul cedării Ardealului de Nord (şi cu încă alte vechi documente maramurăşene şi vechi acte de familie), fugise din Sighet cu ultimul tren posibil, abia scăpând de aceia care nu-i uitaseră decât omenia, nu şi activitatea, şi care se pregătiseră să-l recompenseze pe măsura furiilor de*

[21] Ciolte, p. 13; N. Edroiu, p. 3.

atunci.[22] Căci, în anii premergători celei de-a doua conflagraţii mondiale, Alexandru Filipaşcu se opusese la deschis acţiunilor naţional fasciste îndreptate împotriva românilor şi cereau „retrocedarea" teritoriilor care compuneau Ardealul de Nord. Protestele sale i-au atras necazuri: percheziţii la domiciliu, ameninţări şi persecuţii de tot felul, pentru ca în septembrie 1940 să se refugieze cu familia la Alba Iulia[23], viaţa întregii familii luând o turnură pe care nimeni nu şi-ar fi dorit-o.

Până atunci, sub raport bisericesc, Alexandru Filipaşcu a fost hirotonit preot, în anul 1929, la Mănăstirea Moisei, de către episcopul greco-catolic Iuliu Hossu, iar în 1939 numit protopop al Parohiei Greco-Catolice Sighet de către episcopul Maramureşului, Alexandru Rusu. În anul 1930 a devenit membru AGRU şi totodată secretarul acesteia din Sighetul Marmaţiei.[24]

Dictatul de la Viena, din 30 august 1940, sfârteca ţara românească, pricinuind necazuri şi tragedii în familiile românilor. A fost şi cazul familiei Filipaşcu din Sighet care a fost nevoită să ia calea refugiului. Ajunşi la Alba Iulia în septembrie 1940, Alexandru a fost încadrat profesor la liceul de aici[25], iar soţia sa, Livia Buzilă, învăţătoare la şcoala din Partoş, la câţiva kilometri distanţă.[26] Alexandru a activat aici şi ca preşedinte al refugiaţilor din Ardealul de Nord, organizând Cercul Civilo-Militar din Alba Iulia şi manifestaţii de protest împotriva Dictatului de la Viena şi militând pentru retrocedarea Ardealului răpit în mod arbitrar, ceea ce a avut urmări directe asupra activităţii sale ulterioare, ducând la neînţelegeri cu autorităţile de mai târziu. Nu au stat mult la Alba Iulia, mutându-se la Sibiu unde, între 1 septembrie 1941 şi 30 septembrie 1945, Alexandru Filipaşcu a funcţionat la Liceul „Gheorghe Lazăr". La Sibiu a ţinut o serie de conferinţe în cadrul ASTREI, abordând teme de actualitate, bazate pe o informaţie istorică solidă: *Să cunoaştem şi să iubim Ardealul nostru neîmpărţit, Vechimea vieţii româneşti din Maramureş şi descălecatul Moldovei, Românii din Maramureş* ş.a. El aducea dovezi de natură arheologică, documentară şi numismatică, pentru a demonstra

[22] Alexandru Filipaşcu, *Salonul*, p. 103-104.

[23] Ciolte, p. 14. Alexandru Filipaşcu,*Salonul*, la p. 104 vorbeşte despre „augustul fierbinte 1940.

[24] N. Edroiu, p. 3.

[25] *Ibidem*.

[26] Alexandru Filipaşcu, *Salonul*, p. 104.

că Maramureşul nu a fost o ţară „pustie”, cum pretindeau revanşarzii unguri, căci altfel nu ar fi putut să pornească tocmai de aici „descălecătorii” Moldovei.[27]

Preţuit pentru cercetările sale ştiinţifice şi pentru studiile publicate în domeniul istoriei, în timpul refugiului de la Sibiu, Alexandru Filipaşcu a fost încadrat, în anul 1943, ca asistent la *Centrul de Studii şi Cercetări privitoare la Transilvania*, al Universităţii din Cluj, de către profesorul Silviu Dragomir, directorul acestuia.[28] În colecţia de studii a Centrului, *Bibliotheca Rerum Transsilvaniae*, a publicat, în anul 1944, un volum despre Maramureş[29], în limba franceză, la 13 august 1945 fiind înaintat şef de lucrări, rămânând membru al acestuia până la desfiinţare, în 1947-1948.[30] În acei ani lucra într-o echipă selectă de istorici cu renume: Silviu Dragomir, David Prodan, Mihail P. Dan, Ştefan Pascu şi alţii.[31]

După încheierea războiului, Alexandru Filipaşcu a activat în Sindicatul profesorilor, precum şi în Uniunea Patriotică şi în Partidul Naţional Popular, unde a îndeplinit, în ordine, funcţiile de secertar de grupă şi conferenţiar. Paralel, între 1945-1948 a funcţionat şi ca profesor la Seminarul Pedagogic Universitar din Cluj (actualul Liceu „Emil Racoviţă), unde preda religie.

Instaurarea regimului comunist în anul 1948 îi va aduce mari greutăţi, fiind „epurat” de la Centrul de Studii şi Cercetări Transilvane.

După spusele fiului său, Alexandru Filipaşcu a primit decizia de concediere care i-a fost remisă într-un plic, alături de o alta prin care era numit profesor la Institutul Teologic Universitar Ortodox din Cluj-Napoca.[32] Pe atunci inspector la Ministerul Cultelor era Gheorghe Stănescu, profesor la institutul clujean[33]. Revenit la Ortodoxie,

---

[27] Ciolte, p. 15.

[28] N. Edroiu, p. 3.

[29] Al. Filipaşcu, *Le Maramureş*, „Bibliotheca Rerum Transsilvaniae”, X, Centrul de Studii şi Cercetări Privitoare la Transilvania, Sibiu, 1944, 52 p.

[30] N. Edroiu, p. 3.

[31] Ciolte, 15.

[32] Ciolte, p. 15.

[33] După închiderea Institutului, Prof. Stănescu nu va mai preda cursul de Istorie Bisericească Universală ci va fi numit director al Bibliotecii nou înfiinţatei Şcoli de cântăreţi bisericeşti. Vezi: Al. Moraru, *Seminarul Teologic Liceal Ortodox din Cluj-Napoca*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 1977, p. 26-27.

Alexandru Filipaşcu a funcţionat aici din anul 1948 până la 16 august 1952 când a fost ridicat şi dus la canal. Motivaţia Securităţii: A fost membru în P.N.Ţ, pe urmă P.N.L iar după 2944, membru în P.M.P. „Are dos. Personal Nr. 4207, din care reiese că este un element dujmănos faţă de regimul de azi, face bancuri la adresa Regimului de Democraţie populară”.[34] Ultima menţiune a numelui său, din parte Instirutului Teologic din Cluj, am aflat-o în „Statul de plată pentru luna august 1952”, unde figura pe locul al treilea, dar, din nefericire, nu a mai ajuns să-şi ridice salariul.[35]

La numai 50 de ani, Alexandru Filipaşcu a murit în Colonia de muncă de la Valea Neagră-Constanţa, în condiţii necunoscute. Privitor la ziua decesului există unele inarvertenţe, şi anume: în adresa D.G.P.C.N. Serviciul Evidenţei al Ministerul Afacerilor Interne, Nr. 41418 din 01.06.1963, către M.A.I.U.M. 0203 Cluj, se precizează următoarele ,,Urmarea la adresa dumneavoastră, nr.3/68641 din 9. V. 1963, privind pe numitul FILIPAŞCU ALEXANDRU, nsc. la 20. IV. 1902 în comuna Petrov-Vişeu fiul lui Gavril şi Ioana, vă facem cunoscut că a decedat la 20. XII. 1952, în com. Valea Neagră. Menţionăm că decsul a fost înregistrat la Sfatul Popular al comunei Valea Neagră sub nr. 24 din 29. XII. 1952, iar certificatul de deces seria M.B. 155.157 a fost ridicat de familie. Anexat vă trimitem un extras de moarte pentru uz intern.”[36] La ieşiri definitive din ,,Fişa Matricolă Penală” se spun următoarele: ,,Decedat la 23. XII. 1952 în Penit. Valea Neagră (Peninsula). Decesul a fost înregistrat la Sfatul Popular al Com. Valea Neagră, la N. 24 din 29. XII. 1952. Certificatul de moarte seria M.B. 153.157 a fost ridicat de familie. cpt. (semnătură indecifrabilă).[37] Prin urmare, înclinăm să credem că profesorul Filipaşcu a murit în ziua de 20.XII. 1952, decesul a fost constatat în 23. XII. 1952 şi a fost înregistrat sub nr. 24 din data de 29. XII. 1952.

---

[34] Cf. Dosar FILIPASCU, p. 14.

[35] Cf. Arhiva FTOR-Cluj, Dosar pe anul 1952, 30 iulie 1952.

[36] Cf. Dosar FILIPASCU, p.8

[37] http://www.biblioteca-represiunii.ro/ Fise matricole penale - detinuti politici/ F/F 02. Fiacescu - Floteanu/Filipascu Alexandru/P1380777.JPG, din data de 8/8/2008 11:57:12 AM.

În Extrasul de Moarte eliberat de Sfatul Popular al com. Valea Neagră se precizează cauza morţii: UREMIE post septicemică[38], însă, se pare că Alexandru Filipaşcu a murit călcat de un tractor sau buldozer, fără a i se cunoaşte cu exactitate mormântul.

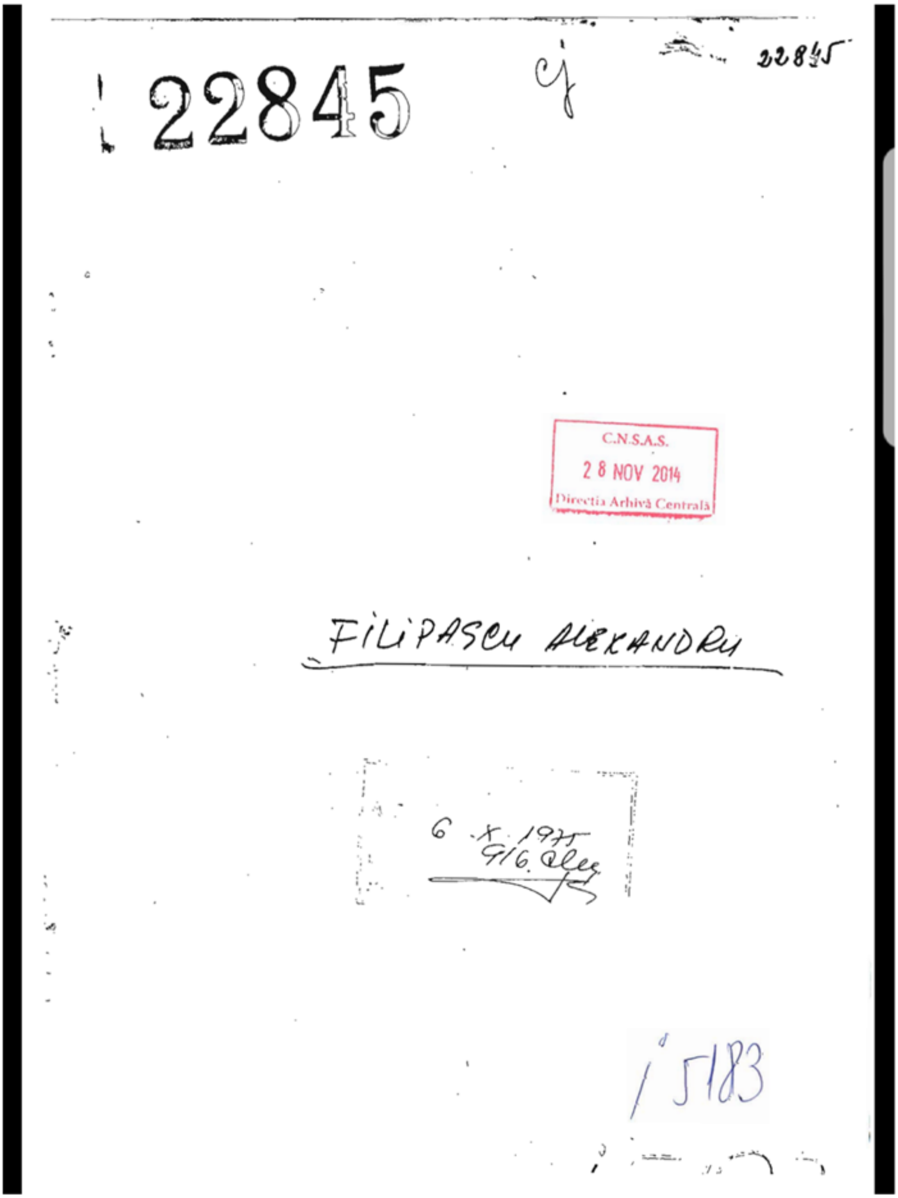
Din lucrările sale amintim: *Roma şi frumuseţile ei,* Tiparul Institutului Grafic şi Editor „Luceafărul", Zalău, 1925; *Adevărul istoric al Genezei*, Tipografia şi Litografia Românească, Oradea, 1930; *Revizionismul maghiar şi drepturile noastre asupra Daciei,* Editura şi Tipografia Asociaţiunii pentru Cultura Poporului Român din Maramureş, Sighet, 1936; *Istoria Maramureşului,* Tipografia Ziarului „Universul", Bucureşti, 1940, 270 p. + h; *Reforma învăţământului secundar şi studiul religiei,* în „Timpul" (Bucureşti), 1941, nr. 1721; *Contribuţiuni documentare la administrarea Maramureşului sub regimul maghiar*, în „Transilvania" (Sibiu), 1942, 73, nr. 7-8; *Eroul Popa Lupu din Borşa. 225 ani de la nimicirea tătarilor,* în „Ţara" (Sibiu), 1942, nr. 394-396; *Înstrăinarea unor familii şi averi maramureşene prin încuscrirea cu străinii,* în „Transilvania" (Sibiu), 1942, 73, nr. 10, p. 742-756; *O impietate naţională*, în „Ţara" (Sibiu), 1942, nr. 383; reproducere în „Viaţa" (Bucureşti), nr. din 14 august 1942; *De la românii din Maramureş. Oameni, locuri, cântece,* Editura Asociaţiunii „Astra", Sibiu, 1943, 87 p. (Biblioteca Populară ASTRA); *Descrierea întâmplărilor de la începutul revoluţiei din anul 1848 şi 1849 în Protopresbiteratul Hălmagiului* [două manuscrise ale protopopului unit al Hălmagiului Ion Moga], în „Transilvania" (Sibiu), 1943, 74, nr. 1, p. 44-61; *Protopopul Ioan Fodoru şi urmaşii săi,* în „Transilvania" (Sibiu), 1943, 74, nr. 9-10; *Din suferinţele noastre,* în „România Nouă" (Sibiu), 1944, nr. 22 şi 25 octombrie; *Începuturile ASTREI în Maramureş,* în „Transilvania" (Sibiu), 1944, 75, nr. 2, p. 163-169; *Le Maramureş*, Centrul de Studii şi Cercetări privitoare la Transilvania, Sibiu, Tip. „Cartea Românească din Cluj", 1944, 52 p. + 1 h. (Bibliotheca Rerum Transsilvaniae X); *Legăturile Maramureşului cu Năsăudul,* în „Plaiuri Năsăudene" (Bucureşti), 1944, 2, nr. 20-21; *Luptătorul maramureşan Dr. Vasile Filipciuc* [1885-1932], în „Transilvania" (Sibiu), 1944, 75, nr. 10-12, p. 839-852; şi Extras, Sibiu, Tip. Dacia Traiană, 1944, 16 p.; *Monografia Comunei Bârsana* [Jud.

[38] Cf. Dosar FILIPASCU, p. 12.

Maramureş], în „Plaiuri Năsăudene" (Bucureşti), 1944, 2, nr. 22-24, p. 5; *Sfârşitul stăpânirii ungureşti în Transilvania de Nord*, în „România Nouă" (Sibiu), 1944, nr. din 26 octombrie; *Şovinismul unguresc,* în „România Nouă" (Sibiu), 1944, nr. 17 şi 19 noiembrie; *Voievodatul Maramureşului, originea, structura şi tendinţele lui*, Tipografia „Astra Culturală", Sibiu, 1945, 32 p.; *Maramureşul.* Traducerea: Vasile Gogea. Bio-bibliografia şi selecţia reperelor critice: Echim Vancea, Sighetul Marmaţiei, Editura „Echim", 2002, 83 p.; *Patronime maramureşene. Genealogia Familiei de Dolha şi Petrova (Nobili maramureşeni urmaşi ai Dacilor Liberi).* Ediţie îngrijită şi postfaţă de Livia Piso-Filipaşcu. Cuvânt înainte de prof. univ. dr. Ion-Aurel Pop, Bucureşti, Editura Albatros, 2003, 279 p.; *Enciclopedia familiilor nobile maramureşene de origine română*. Ediţie îngrijită de Ion şi Livia Piso, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 2006, 288 p. + il.

Pentru noi şi pentru generaţiile viitoare chipul profesorului martir va rămâne ca un avertisment spre a nu se mai repeta atrocităţile comise de fasciştii horthyşti sau de regimul comunist. De aceea, socotim că eforturile făcute de către urmaşii acestuia, Doamna Livia Filipaşcu-Piso şi Domnul Ioan Piso pentru restituirea unui foarte important capitol al vieţii spirituale româneşti trebuie nu numai salutate ci şi sprijinite.

Anexe din Dosarul Filipaşcu


22845

22845

C.N.S.A.S.
28 NOV 2014
Direcția Arhivă Centrală

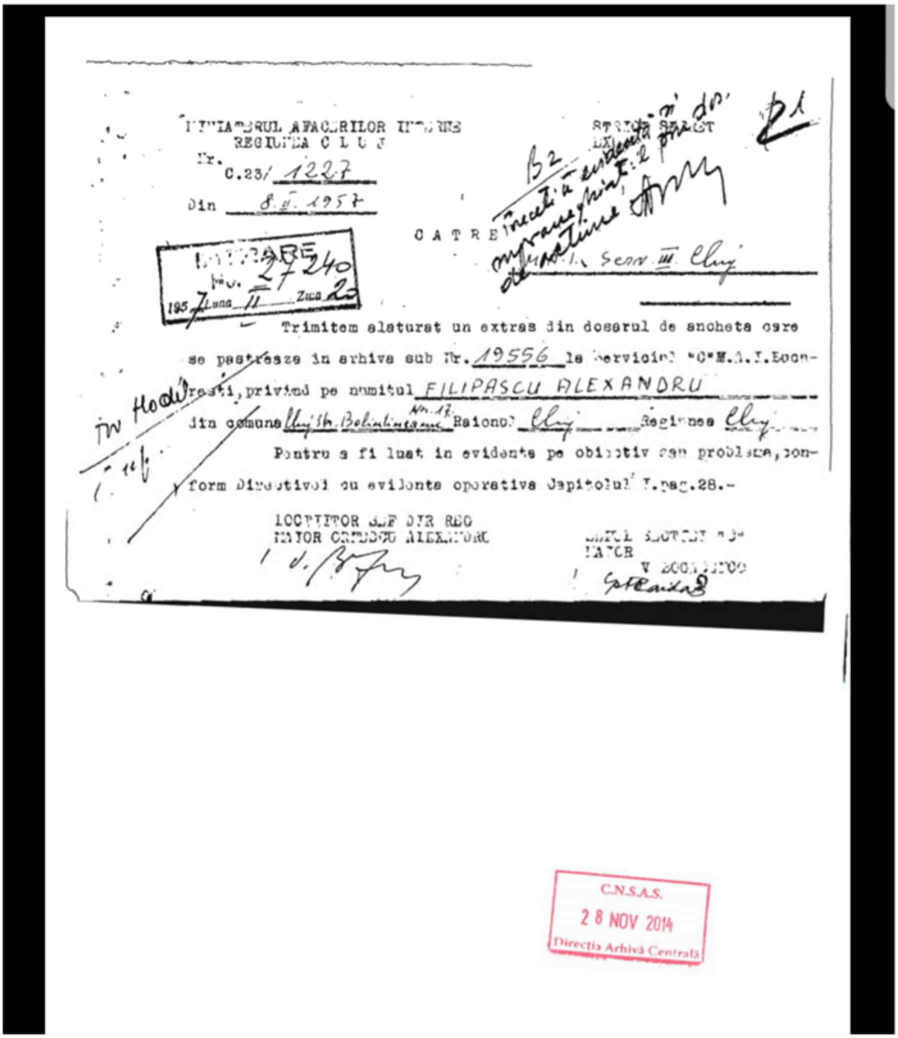
FILIPASCU ALEXANDRU

6. X. 1975
916. Ale[illegible]

5183

[39]

[39] Cf. Dosar FILIPASCU, foaie de titlu.



MINISTERUL AFACERILOR INTERNE
REGIUNEA CLUJ
Nr. C.23/1227
Din 8.II.1957

STRICT SECRET
Ex.

INTRARE Nr. 27240
1957 Luna II Ziua 20

CATRE ... Serv. III Cluj

Trimitem alaturat un extras din dosarul de ancheta care se pastreaza in arhiva sub Nr. 19556 la Serviciul "C" M.A.I. Bucuresti, privind pe numitul FILIPASCU ALEXANDRU din comuna Cluj Str. Bolintineanu Nr. 17 Raionul Cluj Regiunea Cluj.

Pentru a fi luat in evidenta pe obiectiv sau problema, conform Directivei cu evidenta operativa Capitolul I. pag. 28.-

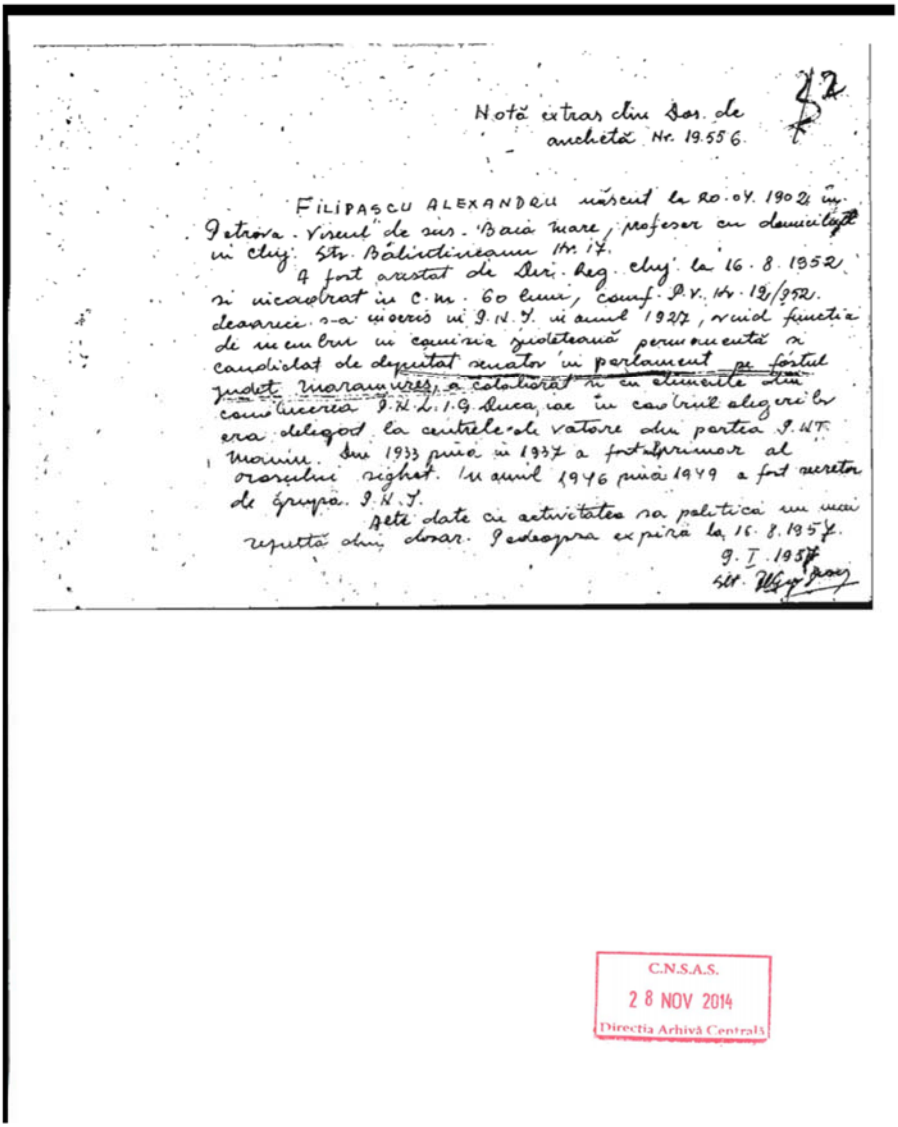
LOCTIITOR SEF DIR REG
MAIOR ... ALEXANDRU

SEFUL SERVICIULUI "C"
MAIOR

C.N.S.A.S.
28 NOV 2014
Direcția Arhivă Centrală

40

40 Cf. Dosar FILIPASCU, p. 1.



Notă extras din Dos. de anchetă Nr. 19.556

FILIPASCU ALEXANDRU născut la 20.04.1902 în Petrova - Vișeul de sus - Baia mare, profesor cu domiciliul în Cluj Str. Bălcescu Nr. 17.

A fost arestat de Dir. Reg. Cluj la 16.8.1952 și încadrat în C.M. 60 luni, conf. P.V. Nr. 12/952. deoarece s-a înscris în P.N.Ț. în anul 1927, având funcția de membru în comisia județeană permanentă și candidat de deputat senator în parlament pe fostul județ Maramureș, a colaborat și cu elementele din conducerea P.N.L. I.G. Duca, iar în cadrul alegerilor era delegat la centrele de votare din partea P.N.Ț. Maniu. Din 1933 până în 1937 a fost primar al orașului Sighet. In anul 1946 până 1949 a fost secretar de grupă P.N.Ț.

Alte date cu activitatea sa politică nu mai rezultă din dosar. Pedeapsa expiră la 16.8.1957.

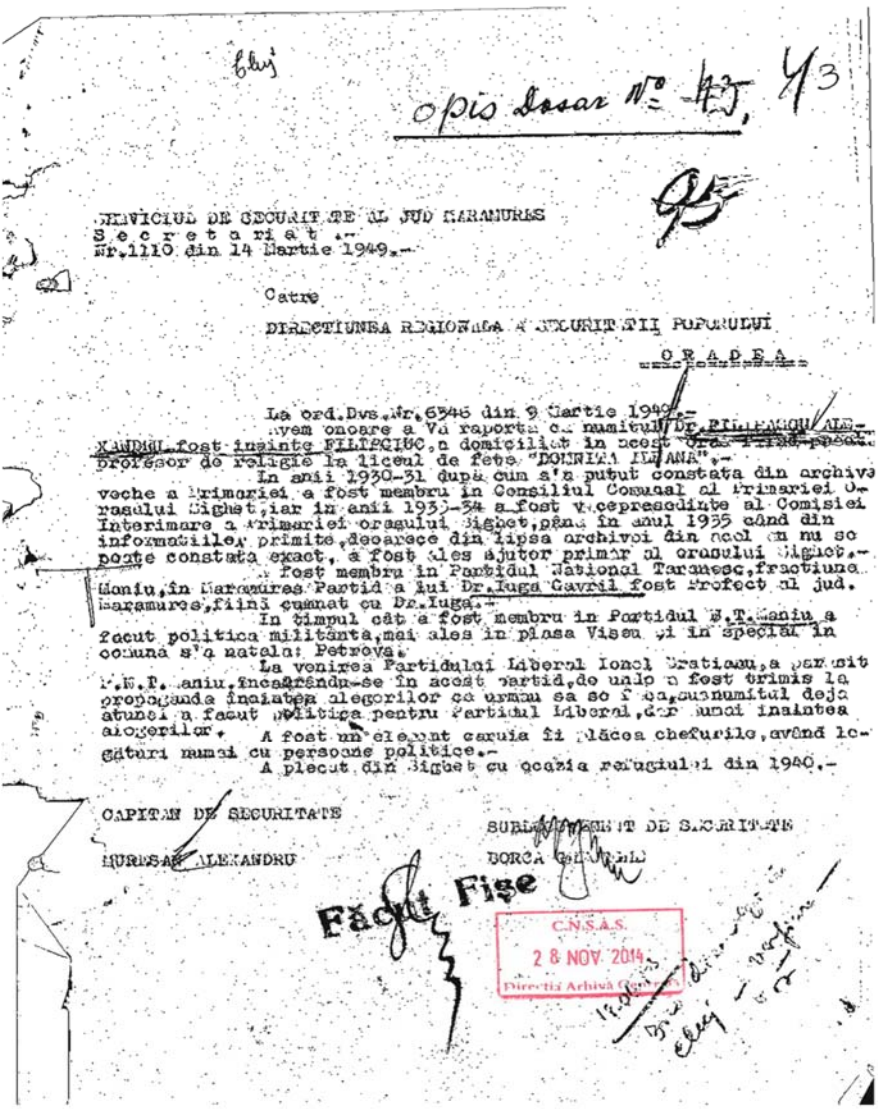
9.I.1957

Slt. [signature]

C.N.S.A.S.
28 NOV 2014
Direcția Arhivă Centrală

41

[41] Cf. Dosar FILIPASCU, p. 2.



Opis Dosar Nr. 43, 4/3

SERVICIUL DE SECURITATE AL JUD MARAMUREŞ
S e c r e t a r i a t .-
Nr.1110 din 14 Martie 1949.-

Catre

DIRECTIUNEA REGIONALA A SECURITATII POPORULUI

O R A D E A

La ord.Dvs.Nr.6546 din 9 Martie 1949.-
Avem onoare a Vă raporta că numitul Dr. FILIPASCU ALEXANDRU fost inainte FILIPCIUC, a domiciliat in acest Oraş Sighet, prof. profesor de religie la liceul de fete "DOMNIŢA ILEANA".-

In anii 1930-31 după cum s'a putut constata din archiva veche a Primariei a fost membru in Consiliul Comunal al Primariei Orasului Sighet, iar in anii 1933-34 a fost vicepresedinte al Comisiei Interimare a Primariei orasului Sighet, până în anul 1935 când din informatiile primite, deoarece din lipsa archivei din acel an nu se poate constata exact, a fost ales ajutor primar al orasului Sighet.-

A fost membru in Partidul National Taranesc, fractiunea Maniu, în Maramures Partid a lui Dr. Iuga Gavril fost Prefect al jud. Maramures, fiind cumnat cu Dr. Iuga.-

In timpul cât a fost membru in Partidul N.T. Maniu a facut politica militanta, mai ales in plasa Viseu şi in special in comuna s'a natala: Petrova.

La venirea Partidului Liberal Ionel Bratianu, a parasit P.N.T. Maniu, încadrându-se în acest partid, de unde a fost trimis la propaganda înaintea alegerilor ce urmau sa se faca, susnumitul deja atunci a facut politica pentru Partidul Liberal, dar numai inaintea alegerilor.

A fost un element caruia îi plăcea chefurile, având legaturi numai cu persoane politice.-

A plecat din Sighet cu ocazia refugiului din 1940.-

CAPITAN DE SECURITATE
MURESAN ALEXANDRU

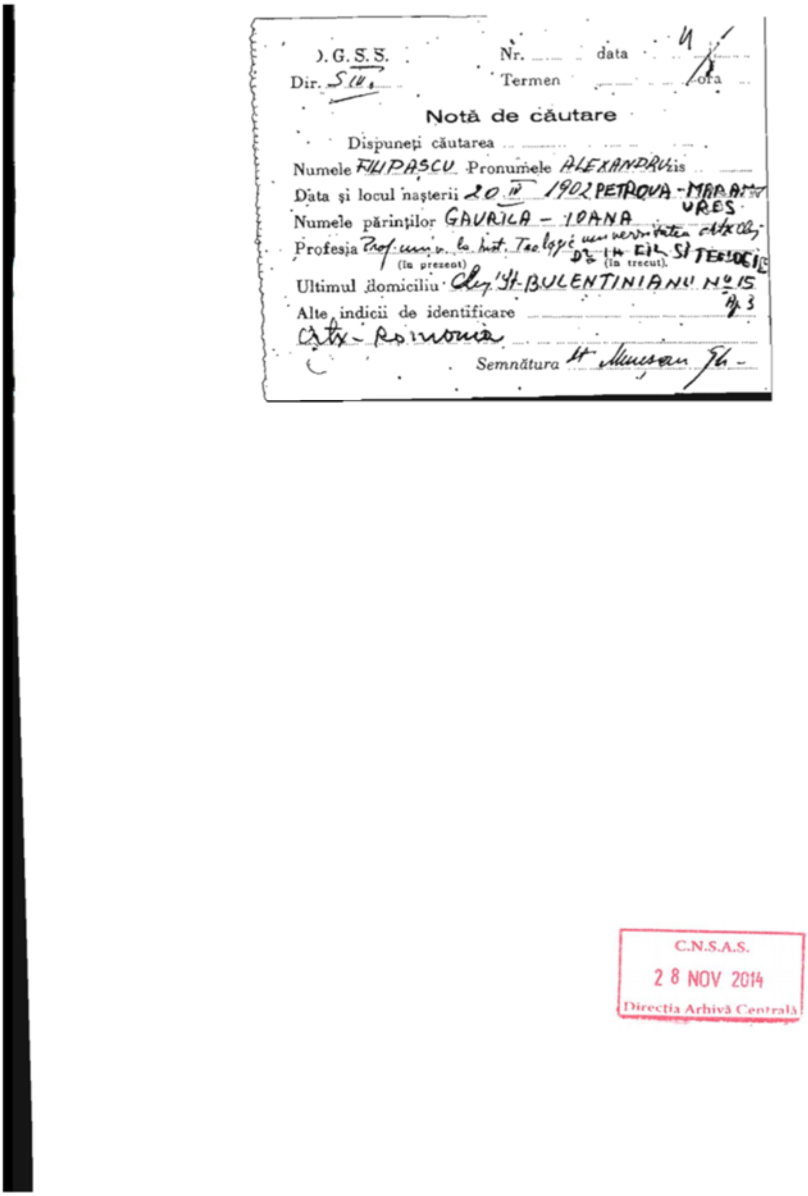
SUBLOCOTENENT DE SECURITATE
BORCA GHEORGHE

Făcut Fişe

C.N.S.A.S.
28 NOV 2014
Direcţia Arhivă Centrală

42

[42] Cf. Dosar FILIPASCU, p. 3.



).G.S.S. Nr. ...... data ......

Dir. S III. Termen ...... ora ......

Notă de căutare

Dispuneți căutarea ......

Numele FILIPAȘCU Pronumele ALEXANDRU zis ......

Data și locul nașterii 20 IV 1902 PETROVA-MARAMUREȘ

Numele părinților GAVRILA - IOANA

Profesia ...... (în prezent) ...... (în trecut)

Ultimul domiciliu Cluj Str. BULENTINIANU No. 15 Ap. 3

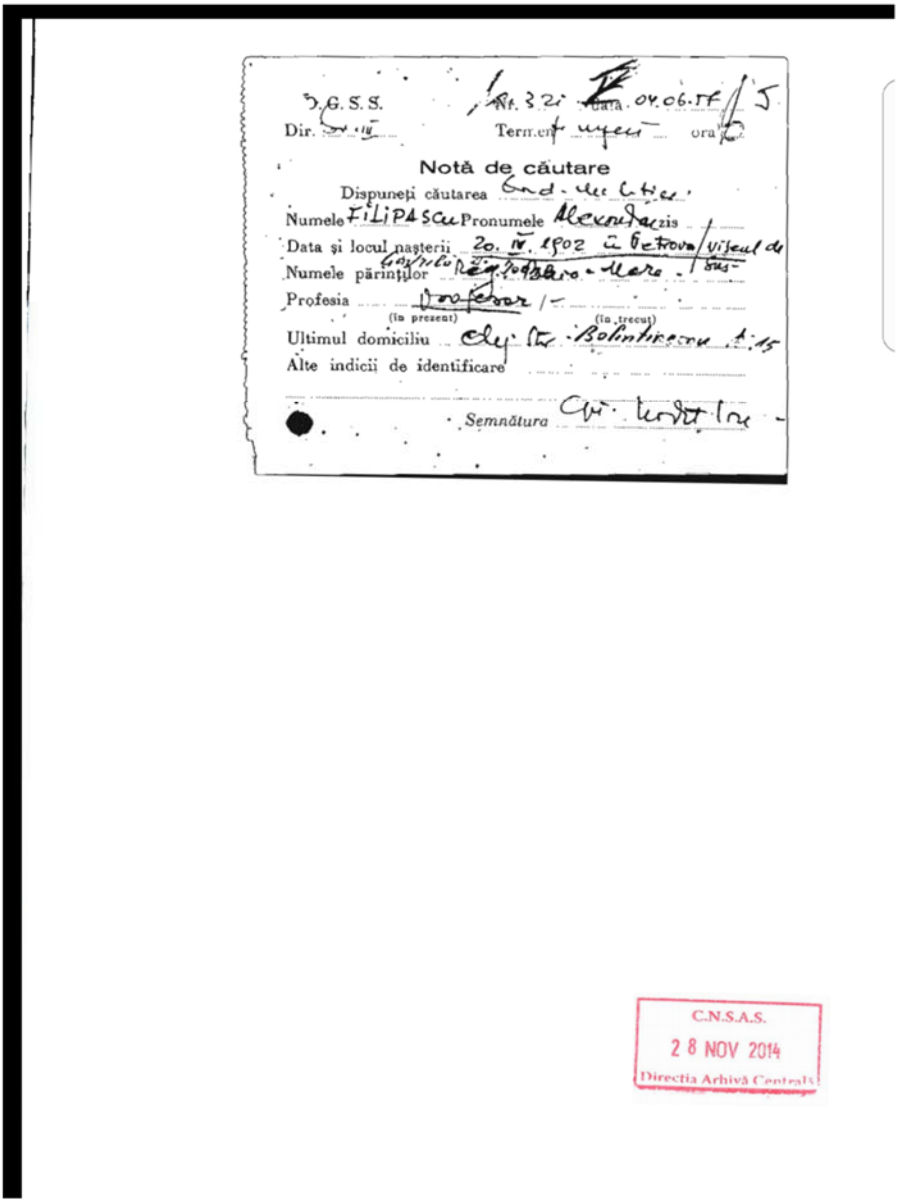
Alte indicii de identificare ......

Semnătura ......

C.N.S.A.S.
28 NOV 2014
Direcția Arhivă Centrală

43

[43] Cf. Dosar FILIPASCU, p. 4.



S.G.S.S. Nr. 321 Data 04.06.58 / 5

Dir. ... Termen urgent ora ...

Notă de căutare

Dispuneți căutarea ...

Numele FILIPAȘCU Pronumele Alexandru zis

Data și locul nașterii 20. IV. 1902 în Petrova / Vișeul de Sus

Numele părinților ...

Profesia profesor / -

(în prezent) (în trecut)

Ultimul domiciliu Cluj Str. Bolintineanu 15

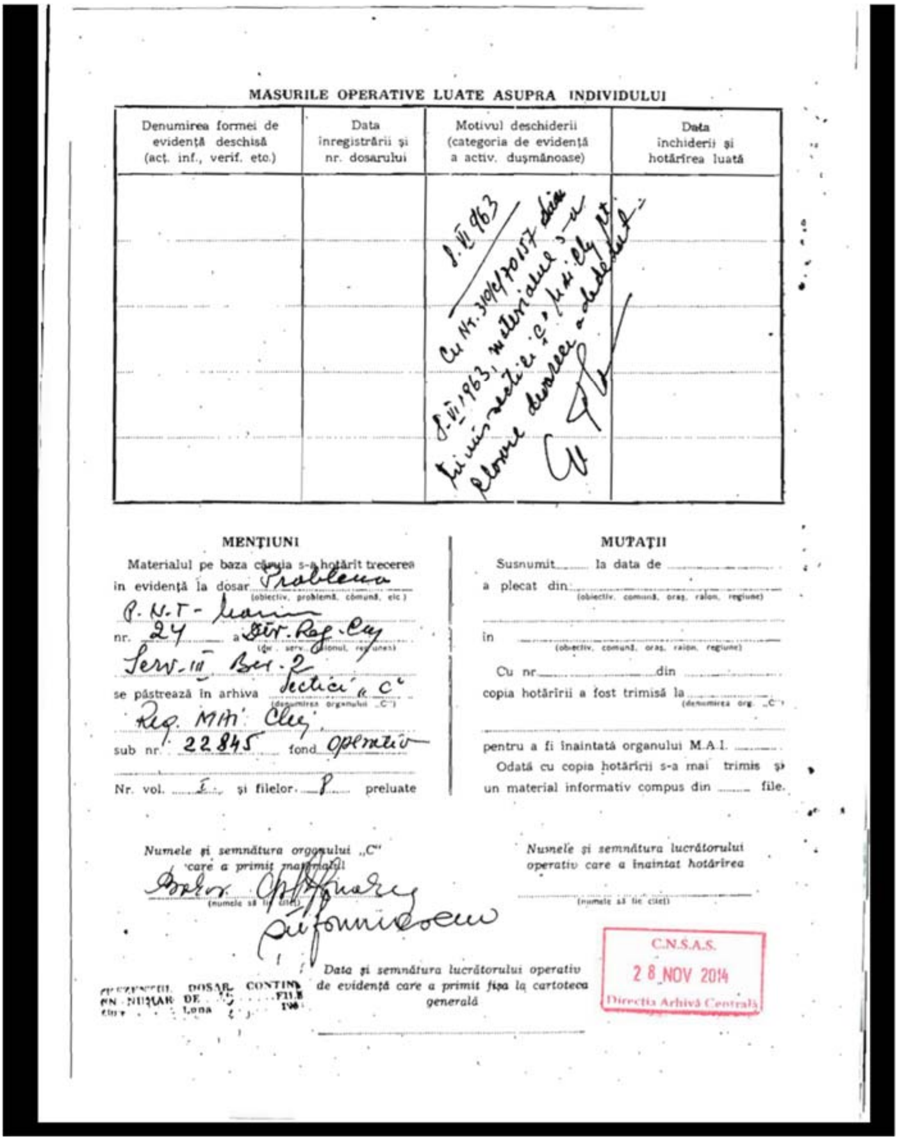
Alte indicii de identificare

Semnătura ...

C.N.S.A.S.
28 NOV 2014
Direcția Arhivă Centrală

[44]

[44] Cf. Dosar FILIPASCU, p. 5.



MASURILE OPERATIVE LUATE ASUPRA INDIVIDULUI

Denumirea formei de evidență deschisă (act. inf., verif. etc.)	Data înregistrării și nr. dosarului	Motivul deschiderii (categoria de evidență a activ. dușmănoase)	Data închiderii și hotărîrea luată
		1.VI.963 / Cu Nr. 310/c/70157 din 8.VI.1963, materialul s-a trimis secției „C”, fiind clasat pt. ... [illegible]	

MENȚIUNI

Materialul pe baza căruia s-a hotărît trecerea în evidență la dosar Problema (obiectiv, problemă, comună, etc.) P.N.T. - Maniu nr. 24 a Dir. Reg. Cluj (dir., serv., raionul, regiunea) Serv. III Bir. 2 se păstrează în arhiva Secției „C” (denumirea organului „C”) Reg. MAI Cluj sub nr. 22845 fond operativ

Nr. vol. I și filelor 8 preluate

Numele și semnătura organului „C” care a primit materialul

Balor. Cpt. [illegible] (numele să fie citeț)

MUTAȚII

Susnumit...... la data de ...... a plecat din ...... (obiectiv, comună, oraș, raion, regiune) ...... în ...... (obiectiv, comună, oraș, raion, regiune)

Cu nr. ...... din ......

copia hotărîrii a fost trimisă la ...... (denumirea org. „C”) ......

pentru a fi înaintată organului M.A.I. ......

Odată cu copia hotărîrii s-a mai trimis și un material informativ compus din ...... file.

Numele și semnătura lucrătorului operativ care a înaintat hotărîrea

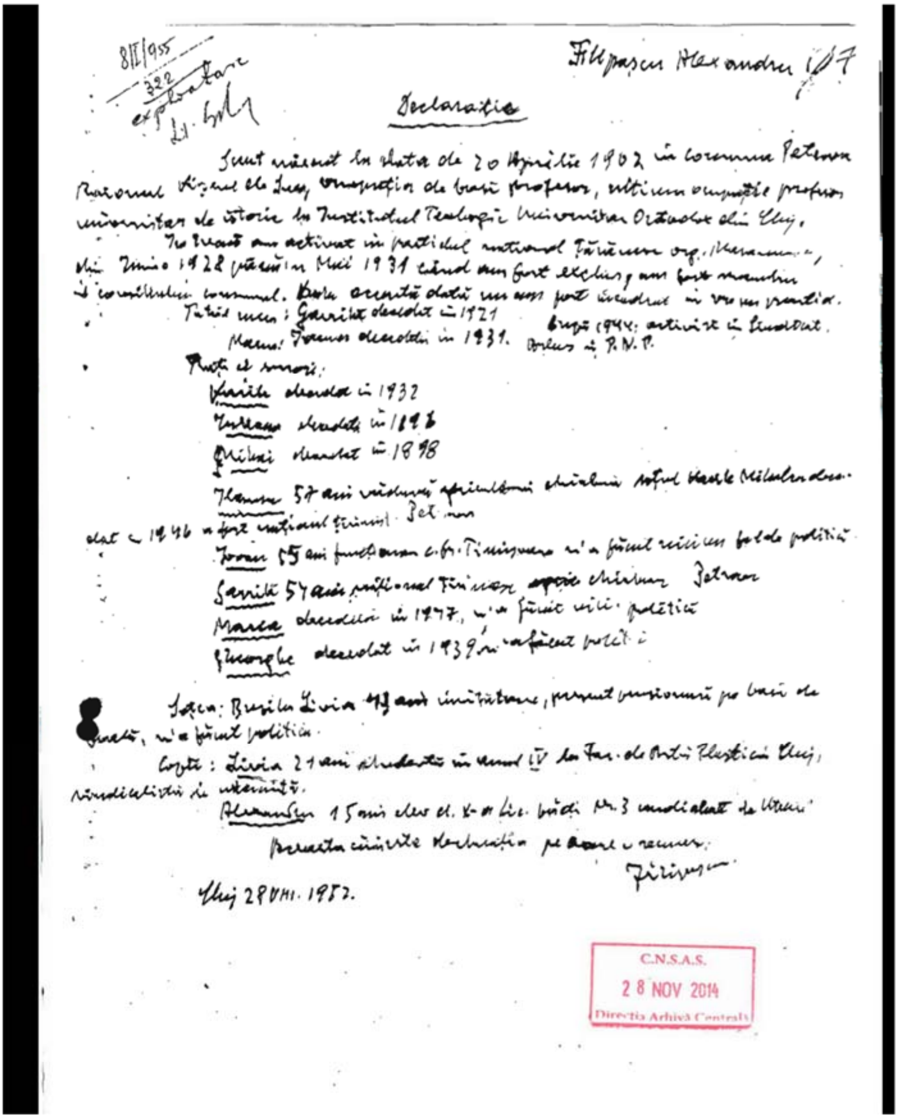
...... (numele să fie citeț)

Data și semnătura lucrătorului operativ de evidență care a primit fișa la cartoteca generală

C.N.S.A.S.
28 NOV 2014
Direcția Arhivă Centrală

45

[45] Cf. Dosar FILIPASCU, p. 6.



8/II/1955
322
exploatare
[illegible]

Filipaşcu Alexandru 107

Declaraţie

Sunt născut la data de 20 Aprilie 1902 în comuna Petrova raionul Vişeul de Sus, ocupaţia de bază profesor, ultima ocupaţie profesor universitar de istorie la Institutul Teologic Universitar Ortodox din Cluj.

In trecut am activat în partidul naţional ţărănesc org. Maramureş, din Iunie 1928 până în Mai 1931 când am fost exclus, am fost membru şi consilierului comunal. De la această dată nu am fost încadrat în nici un partid.

Tatăl meu: Gavrilă decedat în 1921

După 1944: activist în Sindicat. [illegible] în P.N.P.

Mama: Ioana decedată în 1931.

Fraţi şi surori:

Vasile decedat în 1932

Iuliana decedată în 1898

Mihai decedat în 1898

Ileana 57 ani văduvă agricultoare chiabur soţul Vasile Mihalca decedat în 1946 a fost consilier ţărănist Petrova

Ioan 55 ani funcţionar C.F.R. Timişoara n'a făcut nici un fel de politică

Gavrilă 57 ani [illegible] Timişoara [illegible] chiabur Petrova

Marca decedată în 1947, n'a făcut nici politică

Gheorghe decedat în 1939 n'a făcut politică

Soţia: Busila Livia 45 ani învăţătoare, [illegible] pensionară pe bază de [illegible], n'a făcut politică.

Copii: Livia 21 ani studentă în anul IV la Fac. de Arte Plastice Cluj, [illegible] şi [illegible].

Alexandru 15 ani elev cl. X-a Lic. băieţi Nr. 3 [illegible] la [illegible]

[illegible] cuvinte declaraţie pe care o semnez.

Filipaşcu

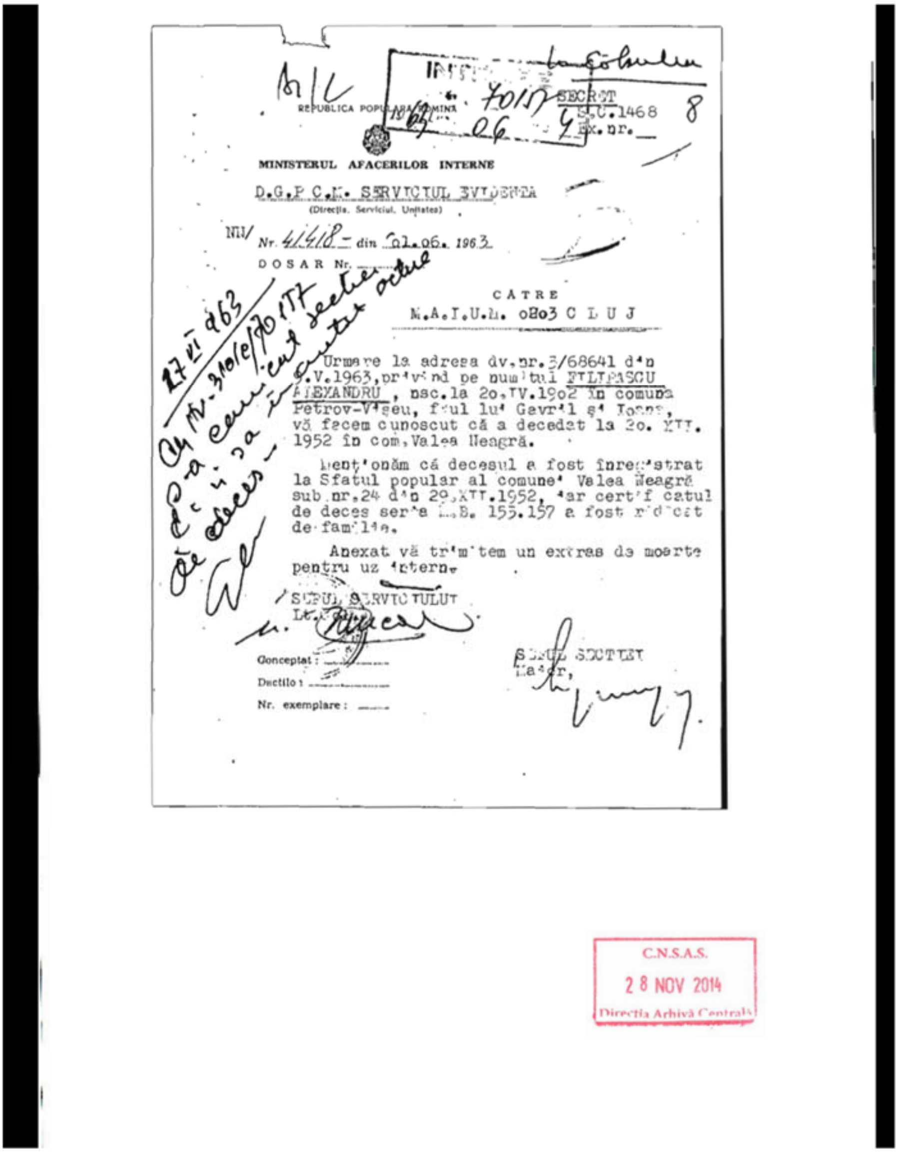
Cluj 28 VIII. 1952.

C.N.S.A.S.
28 NOV 2014
Direcţia Arhivă Centrală

46

---

[46] Cf. Dosar FILIPASCU, p. 7.



SECRET
S.C.1468 8
Ex. nr.

REPUBLICA POPULARĂ ROMÂNĂ

MINISTERUL AFACERILOR INTERNE

D.G.P.C.M. SERVICIUL EVIDENȚA
(Direcția, Serviciul, Unitatea)

Nr. 41418 din 01.06.1963

DOSAR Nr.

CĂTRE
M.A.I.U.M. 0803 CLUJ

Urmare la adresa dv. nr. 3/68641 din .V.1963, privind pe numitul FILIPASCU ALEXANDRU, nsc. la 20.IV.1902 în comuna Petrov-Vișeu, fiul lui Gavril și Ioana, vă facem cunoscut că a decedat la 20.XII.1952 în com. Valea Neagră.

Menționăm că decesul a fost înregistrat la Sfatul popular al comunei Valea Neagră sub nr. 24 din 29.XII.1952, iar certificatul de deces seria L.B. 155.157 a fost ridicat de familie.

Anexat vă trimitem un extras de moarte pentru uz intern.

ȘEFUL SERVICIULUI
Lt.

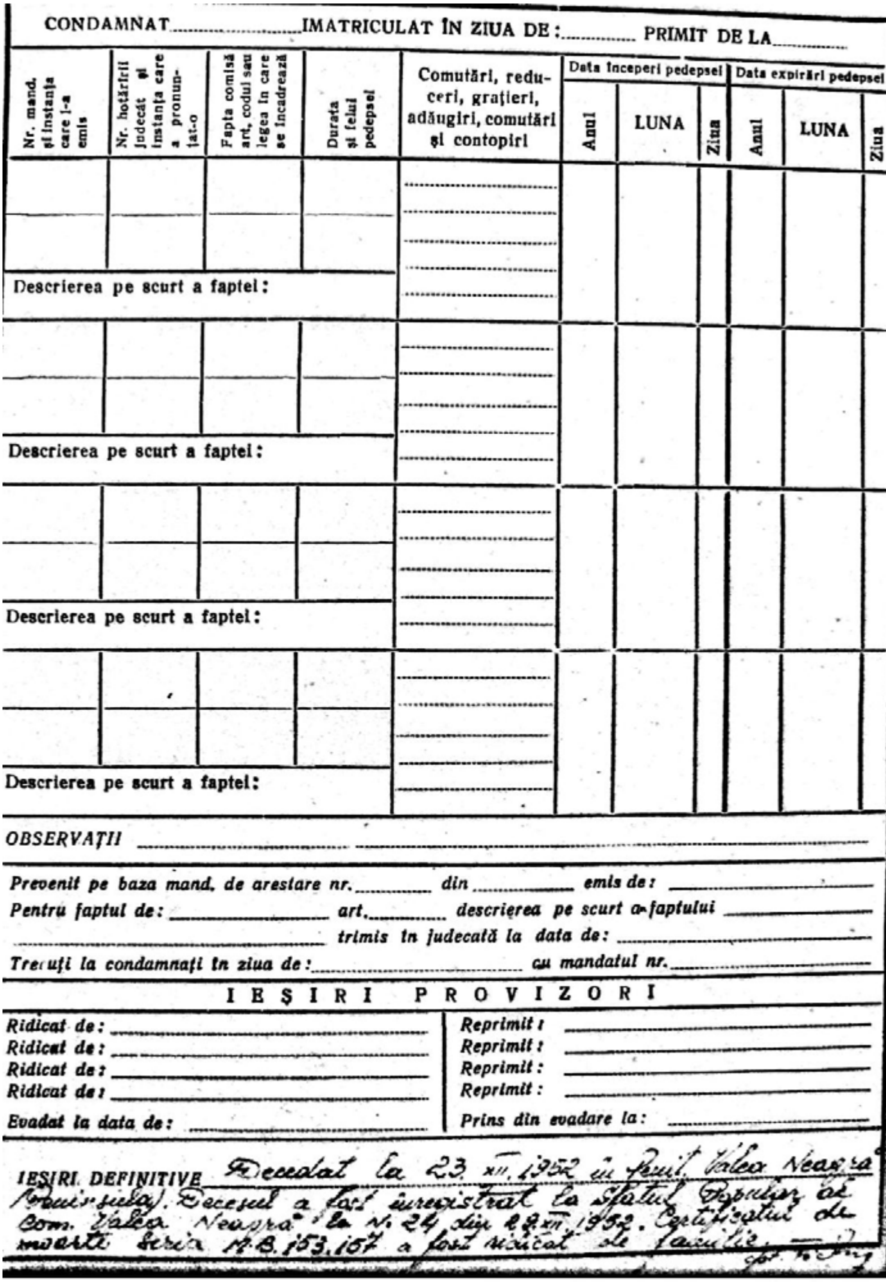
ȘEFUL SECȚIEI
Maior,

Conceptat:
Dactilo:
Nr. exemplare:

C.N.S.A.S.
28 NOV 2014
Direcția Arhivă Centrală

[47]

47 Cf. Dosar FILIPASCU, p. 8.



CONDAMNAT .... IMATRICULAT ÎN ZIUA DE : .... PRIMIT DE LA ....

Nr. mand. şi instanţa care l-a emis	Nr. hotărîrii judecat şi instanţa care a pronunţat-o	Fapta comisă art., codul sau legea în care se încadrează	Durata şi felul pedepsei	Comutări, reduceri, graţieri, adăugiri, comutări şi contopiri	Data începeri pedepsei – Anul	LUNA	Ziua	Data expirări pedepsei – Anul	LUNA	Ziua
Descrierea pe scurt a faptei:										
Descrierea pe scurt a faptei:										
Descrierea pe scurt a faptei:										
Descrierea pe scurt a faptei:										

OBSERVAŢII ....

Prevenit pe baza mand. de arestare nr. .... *din* .... *emis de:* ....

Pentru faptul de: .... *art.* .... *descrierea pe scurt a faptului* ....

.... *trimis în judecată la data de:* ....

Trecuţi la condamnaţi în ziua de: .... *cu mandatul nr.* ....

I E Ş I R I   P R O V I Z O R I

Ridicat de: .... *Reprimit:* ....

Ridicat de: .... *Reprimit:* ....

Ridicat de: .... *Reprimit:* ....

Ridicat de: .... *Reprimit:* ....

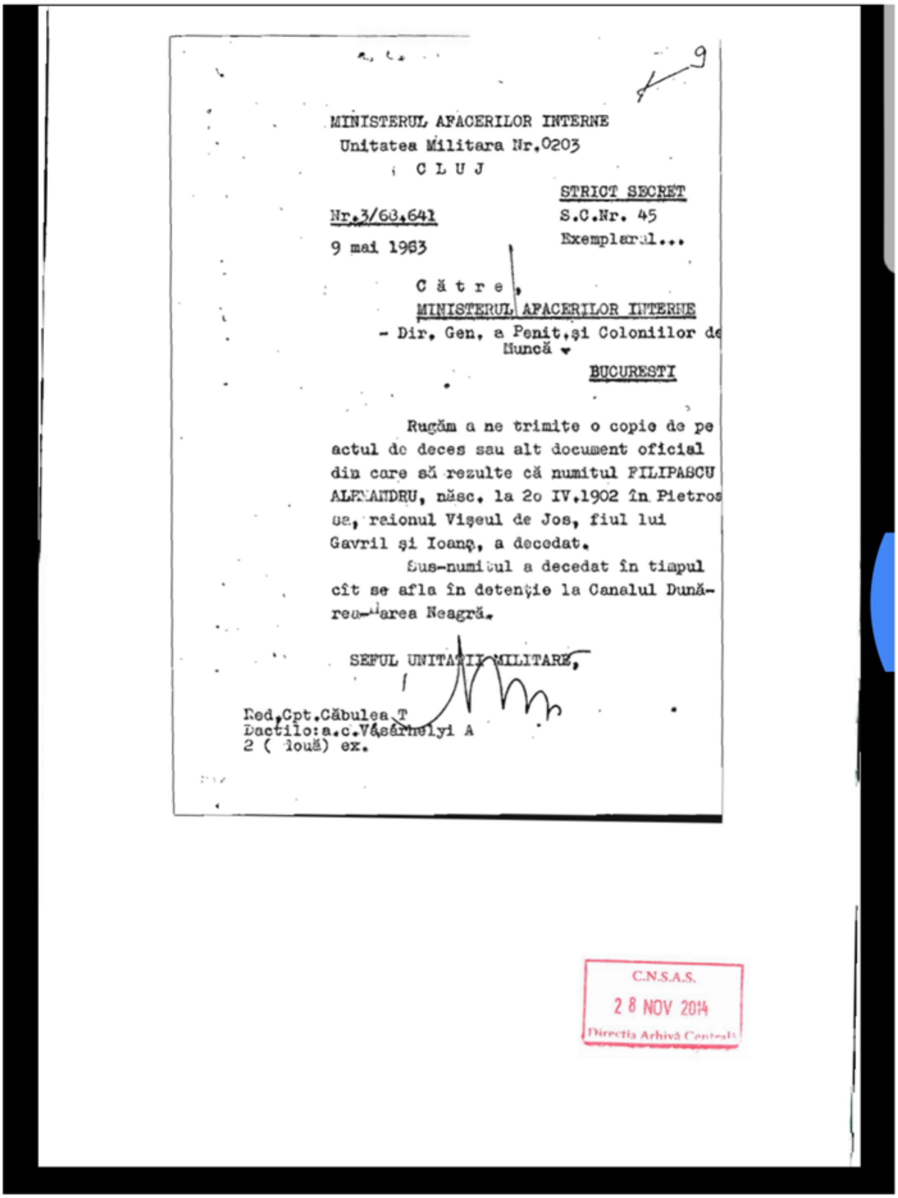
Evadat la data de: .... *Prins din evadare la:* ....

IEŞIRI DEFINITIVE Decedat la 23.XII.1952 în Penit. Valea Neagră ([illegible]). Decesul a fost înregistrat la Sfatul Popular al Com. Valea Neagră la nr. 24 din 29.XII.1952. Certificatul de moarte seria M.B. 153.157 a fost ridicat de familie. [illegible]

48

---

[48] http://www.biblioteca-represiunii.ro/ Fise matricole penale - detinuti politici ➤ F ➤ F 02. Fiacescu - Floteanu ➤ Filipascu Alexandru ➤ P1380777.JPG, din data de 8/8/2008 11:57:12 AM.



9

MINISTERUL AFACERILOR INTERNE
Unitatea Militara Nr.0203
CLUJ

STRICT SECRET
S.C.Nr. 45
Exemplarul...

Nr.3/68.641
9 mai 1963

Către,
MINISTERUL AFACERILOR INTERNE
- Dir. Gen. a Penit.și Coloniilor de Muncă -
BUCUREȘTI

Rugăm a ne trimite o copie de pe actul de deces sau alt document oficial din care să rezulte că numitul FILIPASCU ALEXANDRU, născ. la 20 IV.1902 în Pietrosa, raionul Vișeul de Jos, fiul lui Gavril și Ioana, a decedat.

Sus-numitul a decedat în timpul cît se afla în detenție la Canalul Dunărea-Marea Neagră.

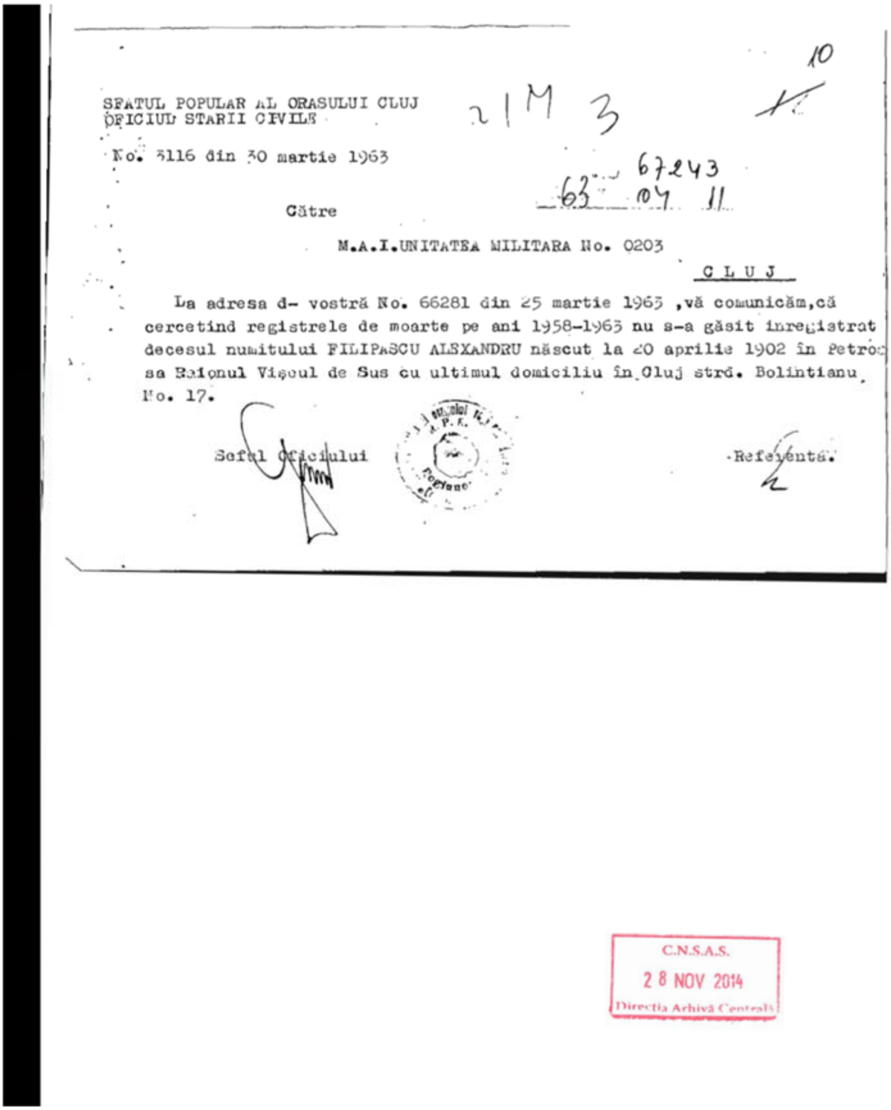
ȘEFUL UNITĂȚII MILITARE,

Red.Cpt.Căbulea T
Dactilo:a.c.Vásárhelyi A
2 (două) ex.

C.N.S.A.S.
28 NOV 2014
Direcția Arhivă Centrală

[49]

[49] Cf. Dosar FILIPASCU, p. 9.



10

SFATUL POPULAR AL ORASULUI CLUJ
OFICIUL STARII CIVILE

21M 3

No. 3116 din 30 martie 1963

67243
63 04 11

Către

M.A.I.UNITATEA MILITARA No. 0203

CLUJ

La adresa d- vostră No. 66281 din 25 martie 1963 ,vă comunicăm,că cercetind registrele de moarte pe ani 1958-1963 nu s-a găsit inregistrat decesul numitului FILIPASCU ALEXANDRU născut la 20 aprilie 1902 în Petrova Raionul Vişeul de Sus cu ultimul domiciliu în Cluj strd. Bolintianu No. 17.

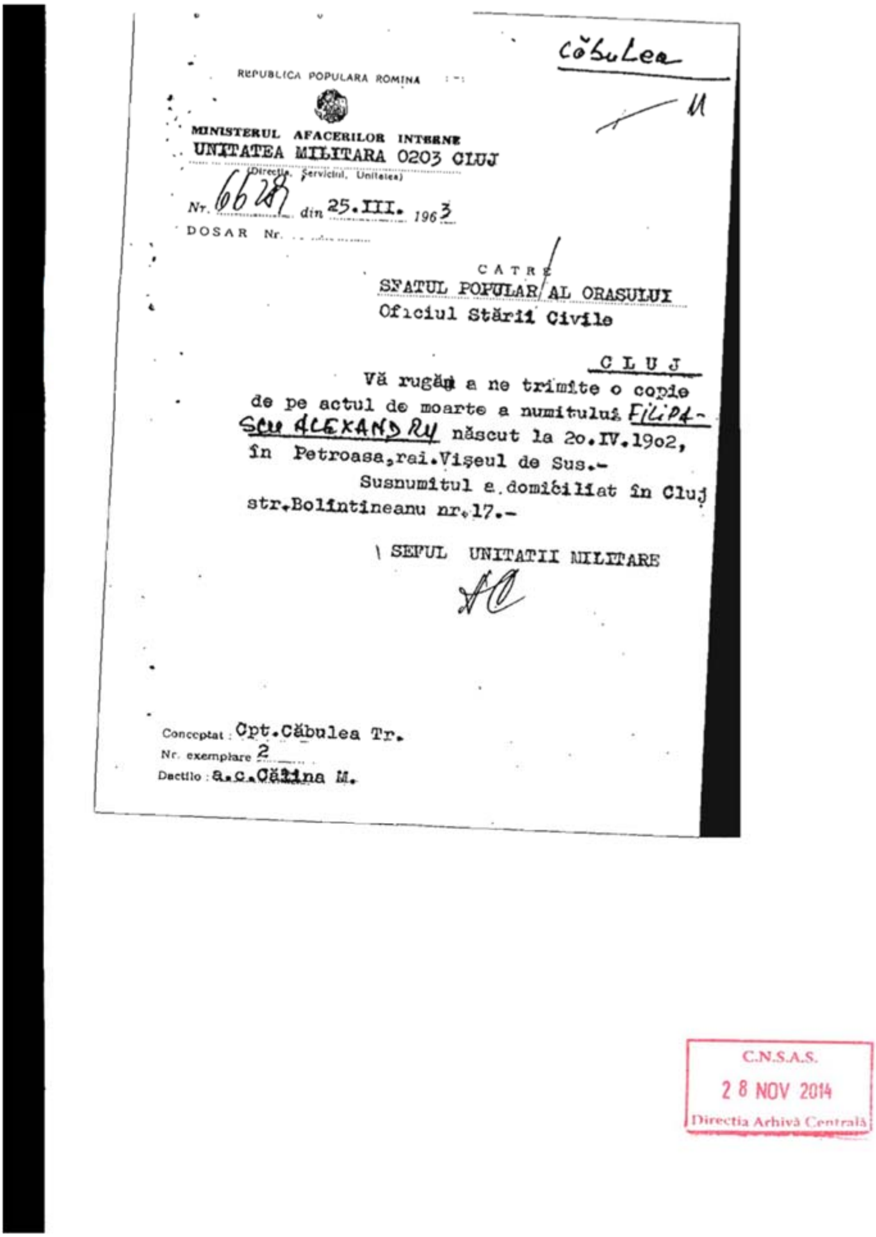
Seful Oficiului

Referentă.

C.N.S.A.S.
28 NOV 2014
Direcția Arhivă Centrală

50

50 Cf. Dosar FILIPASCU, p. 10.



Cobulea

REPUBLICA POPULARA ROMINA

MINISTERUL AFACERILOR INTERNE
UNITATEA MILITARA 0203 CLUJ
(Direcția, Serviciul, Unitatea)

Nr. 6628 din 25.III.1963

DOSAR Nr. ....

CATRE
SFATUL POPULAR AL ORASULUI
Oficiul Stării Civile

CLUJ

Vă rugăm a ne trimite o copie de pe actul de moarte a numitului FILIPA-SCU ALEXANDRU născut la 20.IV.1902, în Petroasa, rai. Vişeul de Sus.-

Susnumitul a domiciliat în Cluj str. Bolintineanu nr. 17.-

SEFUL UNITATII MILITARE

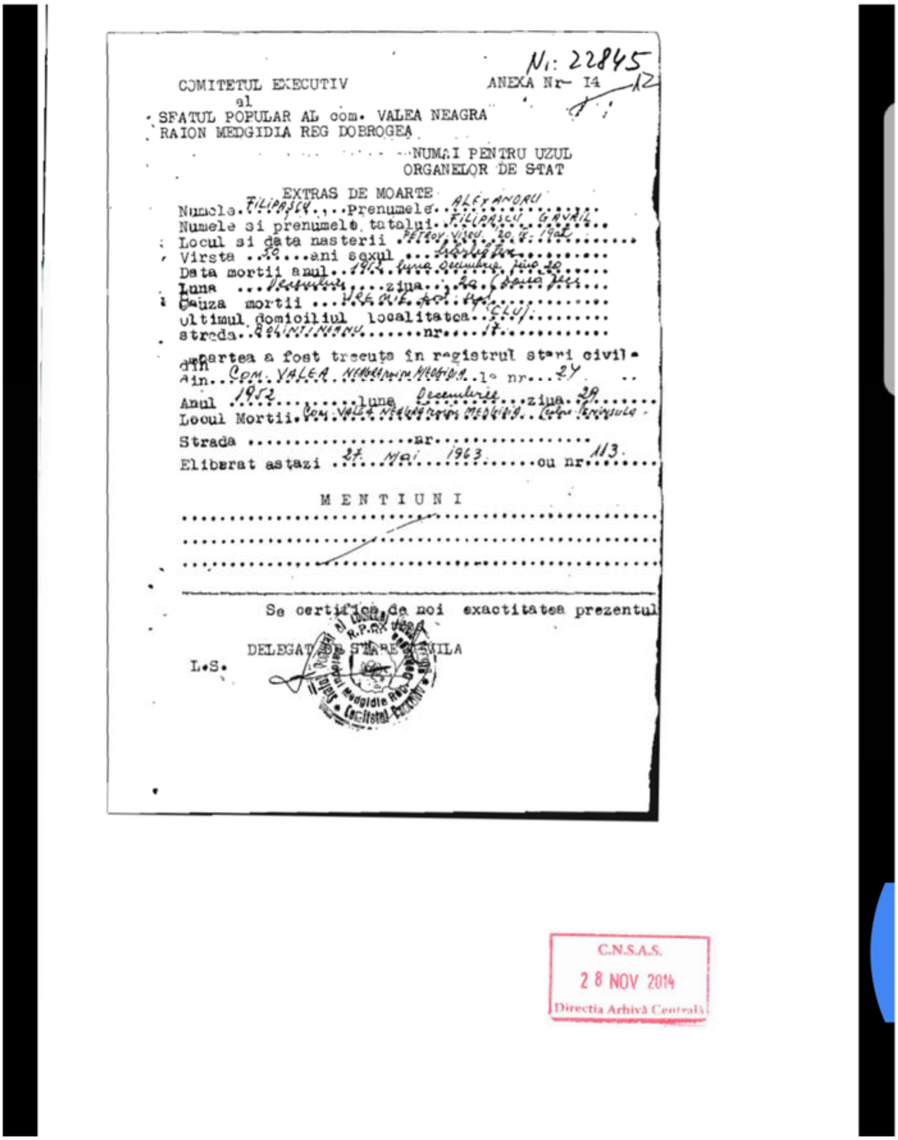
Conceptat: Cpt. Căbulea Tr.
Nr. exemplare 2
Dactilo: a.c. Cătina M.

C.N.S.A.S.
28 NOV 2014
Direcția Arhivă Centrală

51

---

[51] Cf. Dosar FILIPASCU, p. 11.



Nr: 22845

COMITETUL EXECUTIV
al
SFATUL POPULAR AL com. VALEA NEAGRA
RAION MEDGIDIA REG DOBROGEA

ANEXA Nr- 14

12

NUMAI PENTRU UZUL
ORGANELOR DE STAT

EXTRAS DE MOARTE

Numele FILIPASCU Prenumele ALEXANDRU
Numele si prenumele tatalui FILIPASCU GAVRIL
Locul si data nasterii PETROV, VISEU, 20 [illegible] 1902
Virsta 50 ani sexul bărbătesc
Data mortii anul 1952 luna decembrie ziua 20
Luna decembrie ziua 20 [illegible]
Cauza mortii [illegible]
ultimul domiciliul localitatea CLUJ
strada [illegible] nr. 17

Moartea a fost trecuta în registrul stari civile
din Com. VALEA NEAGRA raion MEDGIDIA 1o nr. 24
Anul 1952 luna decembrie ziua 29
Locul Mortii Com. VALEA NEAGRA raion MEDGIDIA [illegible]

Strada .... nr. ....
Eliberat astazi 27 Mai 1963 cu nr 113.

M E N T I U N I

Se certifica de noi exactitatea prezentul

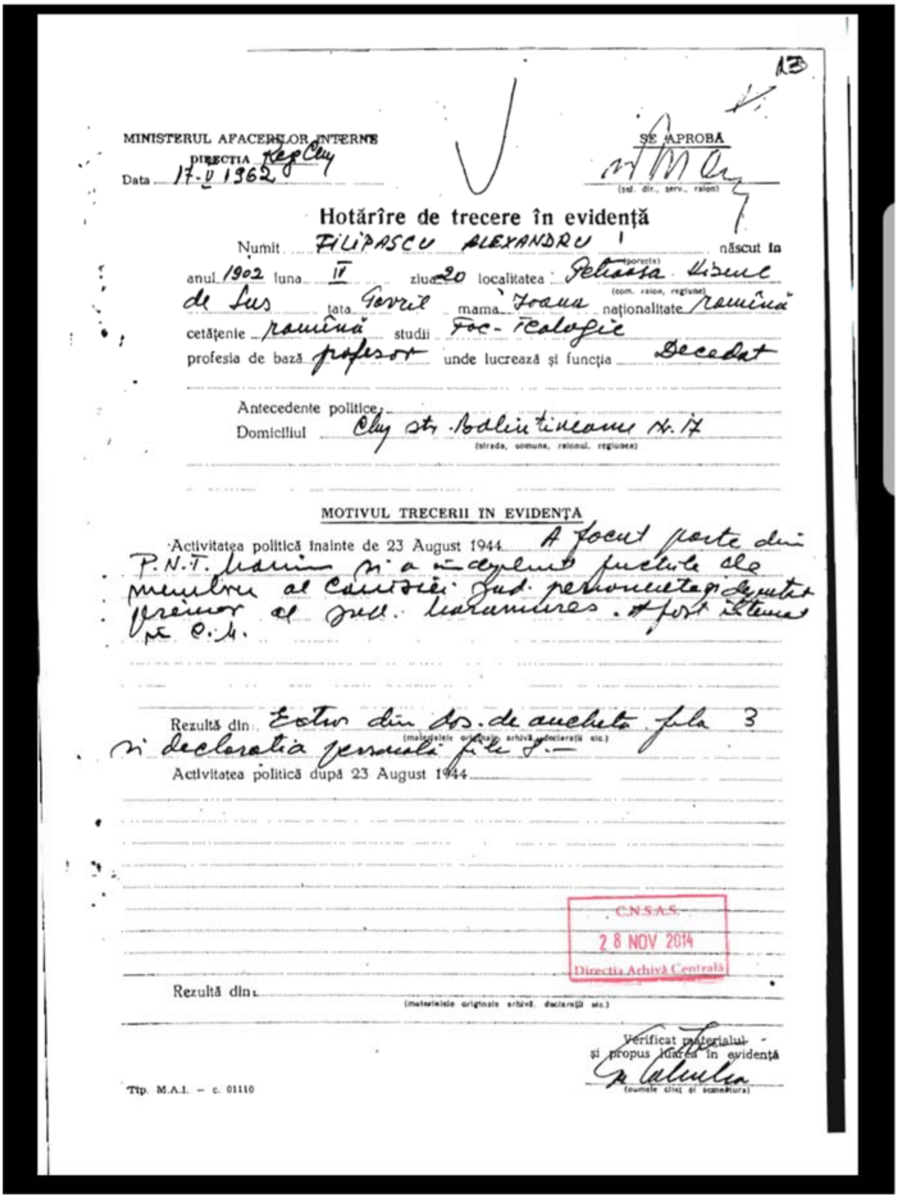
DELEGAT DE STARE CIVILA

L.S.

C.N.S.A.S.
28 NOV 2014
Directia Arhivă Centrală

52

[52] Cf. Dosar FILIPASCU, p. 12.



13

MINISTERUL AFACERILOR INTERNE
DIRECȚIA Reg. Cluj
Data 17-V 1962

SE APROBĂ
(ss. dir., serv., raion)

Hotărîre de trecere în evidență

Numit FILIPASCU ALEXANDRU (porecla) născut în anul 1902 luna II ziua 20 localitatea Petrasa Lăpușul de Sus (com. raion, regiune) tata Gavril mama Ioana naționalitate română cetățenie română studii Fac. Teologie profesia de bază profesor unde lucrează și funcția Decedat

Antecedente politice
Domiciliul Cluj str. Bolintineanu nr. 17 (strada, comuna, raionul, regiunea)

MOTIVUL TRECERII IN EVIDENȚA

Activitatea politică înainte de 23 August 1944 A făcut parte din P.N.T. Maniu și a îndeplinit funcția de membru al Comisiei Jud. pentru [illegible] al jud. Maramureș. A fost [illegible] pe C.M.

Rezultă din Extras din dos. de anchetă fila 3 (materialele originale arhivă, declarații etc.) și declarația personală fila 5.—

Activitatea politică după 23 August 1944

C.N.S.A.S.
28 NOV 2014
Direcția Arhivă Centrală

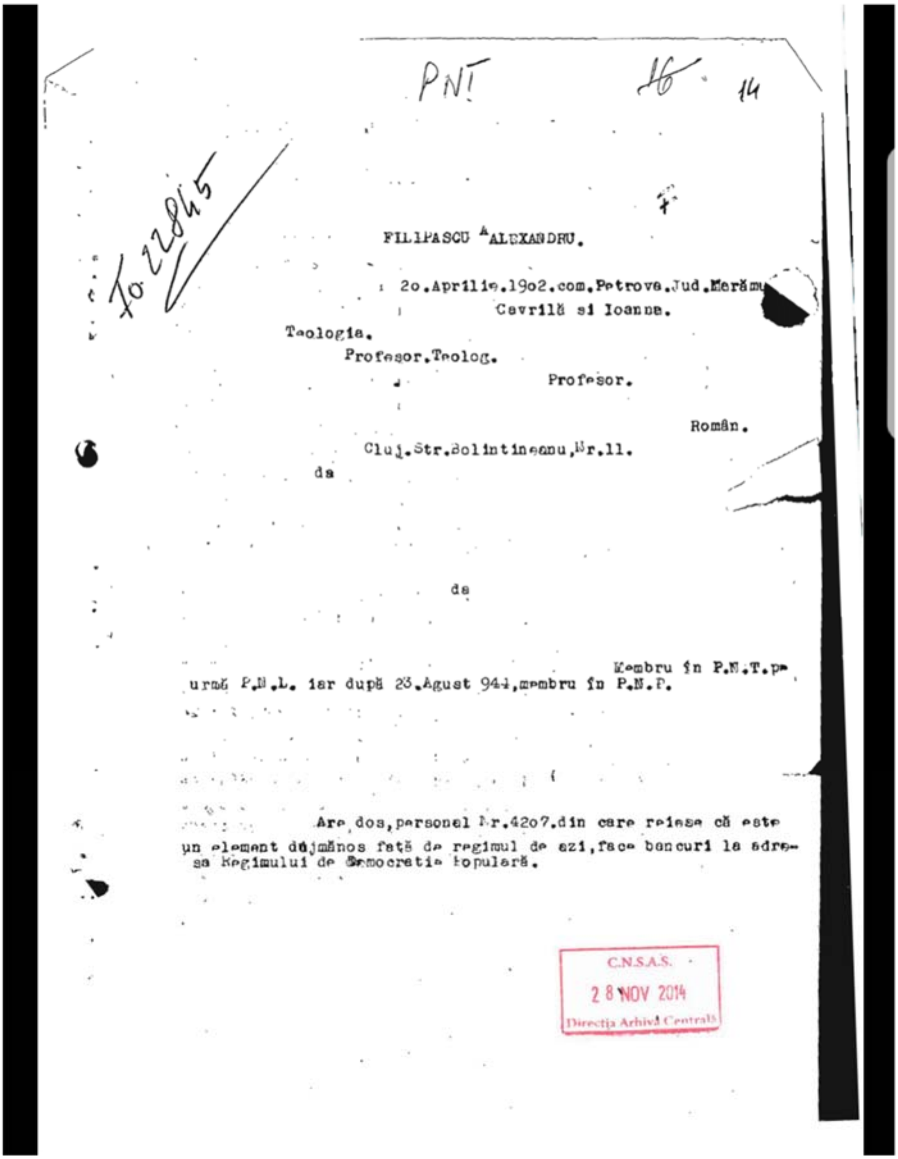
Rezultă din (materialele originale arhivă, declarații etc.)

Verificat materialul și propus luarea în evidență
(numele clar și semnătura)

Tip. M.A.I. – c. 01110

53

53 Cf. Dosar FILIPASCU, p. 13.


PNT 16 14

To 22845

FILIPASCU ALEXANDRU.

20.Aprilie.1902.com.Petrova.Jud.Maramu

Gavrilă si Ioanna.

Teologia.

Profesor.Teolog.

Profesor.

Român.

Cluj.Str.Bolintineanu,Nr.11.

de

de

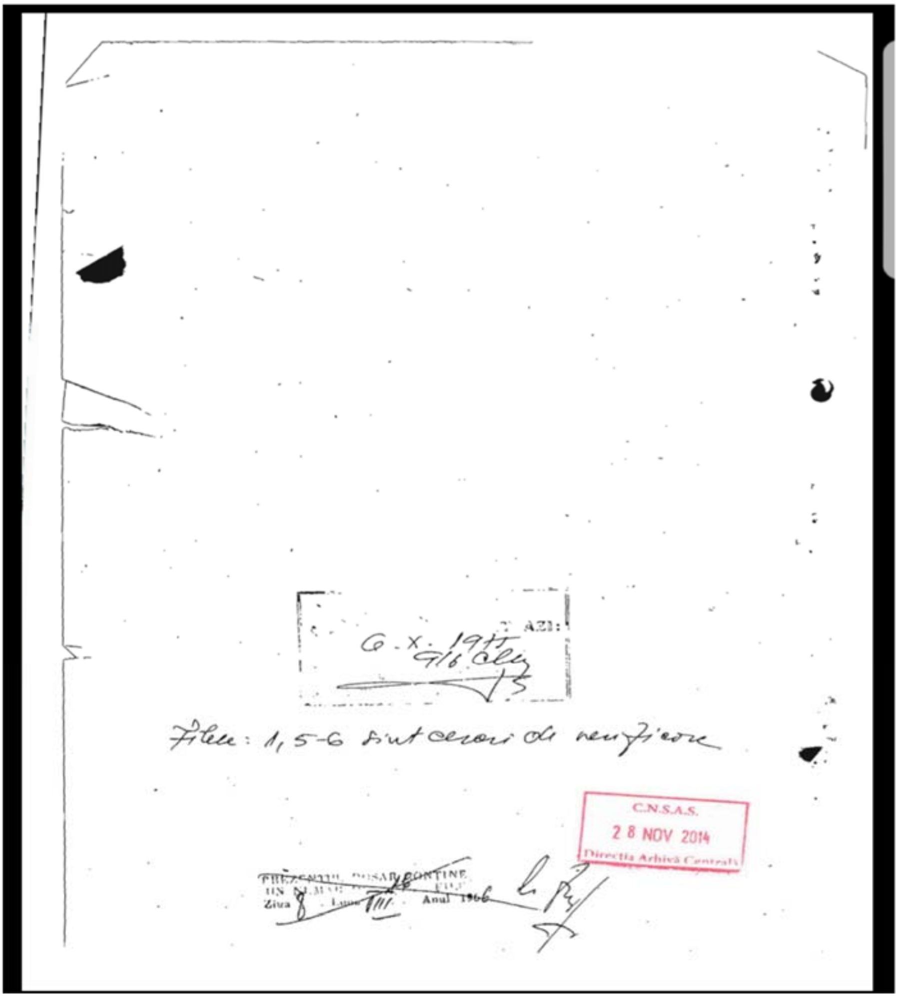
Membru în P.N.T.pe urmă P.N.L. iar după 23.August 944,membru în P.N.P.

Are dos,personal Nr.4207.din care reiese că este un element dujmănos faţă de regimul de azi,face bancuri la adresa Regimului de Democratie Populară.

C.N.S.A.S.
28 NOV 2014
Direcţia Arhivă Centrală

[54]

[54] Cf. Dosar FILIPASCU, p. 14.


AZI: 6. X. 1977

Filele: 1, 5-6 sunt cereri de verificare

C.N.S.A.S.
28 NOV 2014
Direcția Arhivă Centrală

PREZENTUL DOSAR CONTINE
Ziua 8 Luna VIII Anul 1966

55

[55] Cf. Dosar FILIPASCU, pagina finală.

Părintele Gheorghe Mureșan – o victimă a comunismului din România

Pr. Prof. dr. Alexandru Moraru

Perioada 1945-1989 din țara noastră este cunoscută ca o etapă nefericită din Istoria Neamului Românesc; în acest timp, s-au întâmplat atrocități de nedescris, precum: trădări, șantaje, arestări, temnițe, omoruri, umilințe de tot felul, îndreptate, îndeosebi, împotriva militarilor de rang înalt, care au luptat pentru Țară și Neam în cele două Războaie Mondiale, politicieni, oameni de cultură, cler ș.a., pentru că gândirea, convingerile politice, morala și activitatea lor n-a fost în concordanță cu principiile ideologiei marxist-leniniste de atunci; între victimele regimului comunist din România se numără și Părintele Gheorghe Mureșan din Cluj (Cluj-Napoca), despre calvarul căruia se va afla în cele ce urmează.

1. Scurte date biografice

Părintele Gheorghe Mureșan[1] a văzut lumina zilei în 4 februarie 1915 în comuna Popteleac, azi jud. Sălaj, din părinții Ioan și Floare Mureșan (n. Gherman), tatăl agricultor și mama casnică.

A urmat Școala primară de 4 clase, în comuna natală, între anii 1922-1926; 7 clase secundare și maturitate (bacalaureat), la liceul „Petru

[1] Cf. *Fișa personală*, a Părintelui Gheorghe Mureșan, completată de dânsul în 23 februarie 1966, în 5 file și înaintată Episcopiei Ortodoxe a Vadului, Feleacului și Clujului; Pr. Gheorghe – Dragoș Braica, *Oameni și altare ale credinței. Monografia Protopopiatului Cluj 2 – Municipiul Cluj-Napoca -*, Cluj-Napoca, Editura Renașterea, 2012, pp. 185-187.

Maior" din Gherla (1926-1933); diplomă de maturitate emisă la 5 octombrie 1933, din partea conducerii acelui liceu cu nr. 184; Academia Teologică Greco-Catolică din Cluj (1934-1938), cu Absolutoriu Teologic nr. 300/1937-1938, emis de aceeași academie la 18 iunie 1938.

În 5 ianuarie 1939 s-a căsătorit civil (Cf. Actul nr. 7/1939), cu Valeria Duca (n. 17 iunie 1923, în comuna Cătina, jud. Cluj, din părinții Cornel-funcționar și Ana Duca, n. Legian-casnică), iar cununia religioasă a avut loc în 8 ianuarie 1939, în Catedrala „Schimbarea la Față" din Cluj, Cf. Actului de căsătorie religioasă nr. 1/1939, eliberat de parohia Cluj-Bulgaria; soția Valeria Mureșan (n. Duca) a urmat 4 clase primare, 7 secundare și 6 ani de medicină generală la Cluj; medic de Circumscripție în localitatea Cuzăplac, jud. Sălaj „o viață de om".

În ziua de 30 ianuarie 1939, a fost hirotonit întru diacon de către episcopul Iuliu Hossu, în Catedrala Episcopală Greco-Catolică din Cluj, iar în 2 februarie același an (1939), întru preot, de către același vlădică, tot în Catedrala „Schimbarea la Față" din Cluj.

Au fost învredniciți de Bunul Dumnezeu cu doi copii: Andrei (n. în 14 septembrie 1939, cf. Actului nr. 870045, eliberat de Sfatul Popular al orașului Cluj) și Mariana Rodica (n. în 14 noiembrie 1943, cf. Actului nr. 874123, eliberat de Sfatul Popular Feiurdeni, jud. Cluj).

În cursul vieții a ocupat următoarele încredințări și funcții: catehet pentru Școlile primare cu elevi greco-catolici din Cluj (15 septembrie 1938 – 21 septembrie 1939); preot paroh în localitatea Făureni (21 septembrie 1939 – 20 noiembrie 1940); preot paroh în Feiurdeni (20 noiembrie 1940 – 23 decmbrie 1948, trecut între timp în rândul Bisericii Ortodoxe Române); preot paroh la Catedrala „Schimbarea la Față" din Cluj (23 decembrie 1948 – 26 mai 1949); a fost distins cu brâu roșu în 1947 de Episcopul Iuliu Hossu și în anul 1949 de Vlădica Nicolae Colan; arestat și condamnat politic la 12 ani temniță grea, trecut prin mai multe închisori din țară, degradare civică și confiscarea averii personale, pedeapsă executată în perioada 28 mai 1949 – 21 mai 1961, la care se mai adaugă trei ani de domiciliu forțat în comuna Viișoara, GAS Mărculești, jud. Ialomița (27 mai 1961 – 11 iulie 1964), unde a lucrat ca muncitor necalificat; la 1 septembrie 1964, Episcopul Teofil Herineanu l-a numit preot paroh în Parohia Cluj-Borhanci, unde a funcționat până la pensionare (în 1991); a trecut la Domnul în 19 aprilie 1998.

2. Calvarul suferințelor Părintelui Gheorghe Mureșan în închisorile comuniste

Din activitatea sa pe tărâm misionar pastoral, administrativ-gospodăresc și cultural (despre care o să vorbim mai la urmă), reiese limpede că preotul Gheorghe Mureșan era un om drept, cinstit și bun patriot, care a intuit pericolul comunismului stabilit în România, dar nu și-a dat seama de urmările înscrierii sale în Legiunea Arhanghelului Mihail, organizație, care, deși la început părea că a avut intenții bune, a degenerat în crime oribile îndreptate împotriva umanității.

Pentru a desluși în mare parte calvarul închisorilor comuniste prin care a trecut Părintele Mureșan, vom apela la trei surse: a. mărturiile Părintelui Nicolae Pop din Someșeni – Cluj, care i-a fost cântăreț la strană câțiva ani, în Parohia Borhanci-Cluj; b. la sentința Tribunalului Militar din Cluj nr. 33/27 ianuarie 1950, deci, una incriminatorie și c. din informațiile oferite dintr-o carte de Pr. Gheorghe Dragoș Braica, fost protopop al Protopopiatului Cluj II.

Din mărturiile Părintelui Nicolae Pop aflăm, între altele, că Preotul Gheorghe Mureșan „S-a înscris în Legiunea Sfântului Arhanghel Mihail, pe care o știam ca promonarhistă și nu legionară, însă mai târziu am aflat că era înființată chiar de Zelea Codreanu.

Membrii acestei organizații se adunau în Casa parohială de pe strada Septimiu Albini [nr. 10], azi localizată în spatele Hotelului Onix din Cluj-Napoca.

În această organizație [din care făcea parte și Părintele Gheorghe Mureșan] a intrat și o femeie, care s-a dovedit a fi o spioană... și ... care i-a demascat și i-a turnat la securitate.

În anul ... 1949... au fost arestați toți membrii acestei organizații ... precum ... și Părintele Gheorghe Mureșan ...”[2].

În ce-a de-a doua sursă, „Sentința Tribunalului Militar Cluj (Nr. 33/27 ianuarie 1950, Extras), Hotărăște: Condamnă pe inculpatul Gheorghe Mureșan de 35 de ani, din comuna Popteleac, jud. Someș, de profesie preot, domiciliat în Cluj, str. Albini, nr. 10, raion Cluj, regiunea Cluj, la 12 (doisprezece) ani temniță grea, 10 (zece) ani degradare civică și confiscarea averii, pentru crima de uneltire contra ordinii sociale, făcând aplicațiunea art. 209 pct. III, C.P. comb. cu art. 157 C.P. 212/1948,

[2] Pr. Nicolae Pop, *Despre Păr. Gheorghe Mureșan*, manuscris, Cluj-Napoca, 16.10.2017, 3 file (aici f. 1).

În fapt:

Inculpatul Mureșan Gheorghe s-a încadrat în organizația subversivă «Partizanii Regelui Mihai – Armatele Subversive» în luna mai 1949, la propunerea lui Suciu Alexandru, care a luat legătura prin intermediul lui Bondor Lazăr. A depus jurământul, primind grad de Căpitan și funcția de șef al Organizației din Cluj.

A adăpostit în casa sa pe Suciu Alexandru și tot aici a instalat comandamentul organizației subversive, primind și expediind curierii pentru provincie, care aduceau rapoartele de activitate și duceau diferite ordine și dispozițiuni etc.

Îl obligă să plătească statului 10000 lei cheltuieli de judecată.

....

Se computǎ în întregime detențiunea preventivă ...

Cu drept de recurs în termen de 04 zile de la comunicare.

Dată și citită în sentința de astăzi 1 februarie 1950.

(ss) Președinte, Col. Mag. Dr. Vlasu Vasile (ss) Secretar, Micu Adrian

Hotărârea a rămas definitivă prin Decizia 1135/1950 a Curții Militare de Casare și Justiție București, recursul condamnatului a fost respins ca neîntemeiat.

Prezentul extras s-a eliberat în baza cererii înreg. la nr. 3685 din 22 august 1964.

L. T.[imbru] L. S. [stampilă], ss. Indescifrabil

pt. conformitate"[3].

Cât privește închisorile în care a suferit temniță grea, avem atât mărturia Preotului Nicolae Pop, cât și datele oferite de către fostul protopop Gheorghe-Dragoș Braica.

Părintele Nicolae își amintește următoarele:

> „A fost condamnat la 25 [???] de ani de închisoare, pe baza decretului [209], pe baza căruia au fost condamnați legionarii.
>
> Închisorile prin care a trecut au fost: Gherla, Aiud ... și altele, pentru că a fost chemat ca martor în procesele altor condamnați, apoi au urmat minele de plumb și uraniu de la Baia Sprie, unde a stat 6 ani, apoi 4 ani în Deltă la tăiat de stuf și apoi 4 ani [???] cu domiciliul forțat în Bărăgan, ... și eliberat în urma decretului de grațiere a deținuților politici"[4].

---

[3] *Arhiva Arhiepiscopiei Clujului (AAC). Dosar nr. 4632/1964*, cu actele pentru trimiterea în judecata Consistoriului Eparhial Disciplinar a Preotului GHEORGHE MUREȘAN, Cluj, 1964, 7 file.

[4] Pr. Nicolae Pop, *Despre Păr. Gheorghe Mureșan ...*, f. 1.

În schimb Protopopul Gheorghe-Dragoș Braica, menționează și numele altui „loc de muncă" și anume: Mina de la Brad, jud. Hunedoara[5].

În același timp, Preotul Nicolae Pop își amintește că Părintele Gheorghe Mureșan i-ar mai fi povestit că: „...în lagărul de muncă de la Baia Sprie, în anul 1950 au existat 600 de deținuți și au [rămas în viață] după 6 ani [numai] 200; mi-a povestit despre cele trei greve, ultima de 3 săptămâni, în Postul Paștilor, legați în lanțuri și doar cu apă și pâine au viețuit trei săptămâni, după care au fost transferați în Deltă"[6].

Când a ajuns cu domiciliul forțat în Bărăgan, continuă Preotul Nicolae Pop – „...a fost coleg [de suferință] cu Gheorghe Calciu Dumitreasa, care era un tânăr student la Medicină și care a fost la închisoarea din Pitești și a trecut prin fenomenul Pitești ... descris de Virgil Ierunca"[7].

După 12 ani de temniță grea, în „24 mai 1961 a fost pus în libertate și, în continuare, prin Decizia MAI nr. 16153/18.05.1961, i s-a stabilit domiciliul obligatoriu în comuna Viișoara [GAS Mărculești], jud. Ialomița, pe o perioadă de 24 de luni.

Prin Decizia MAI nr. 6097/23.06.1964, i se prelungește domiciliul obligatoriu cu 24 luni ... iar în urma Decretului de eliberare a deținuților politici, din aceleași zile ... La data de 27.07.1964, tot prin Decizia MAI nr. 6544, tot din 23.06.1964, i s-au ridicat restricțiile domiciliare ..."[8] și s-a reîntors acasă.

3. Ce s-a întâmplat cu soția și copiii Părintelui Gheorghe Mureșan în perioada arestării și a detenției sale, 1949-1964?

Pomeneam mai sus că Părintele Gheorghe și preoteasa Valeria Mureșan au fost învredniciți de Bunul Dumnezeu cu doi copii: Andrei (n. în 14 septembrie 1939) și Mariana Rodica (n. în 14 noiembrie 1943); la vremea arestării Părintelui Gheorghe, preoteasa Valeria avea 27 de ani, fiul Andrei, 11 ani și fiica Mariana Rodica, numai 7 ani, prin urmare, o tânără familie obligată să îndure calvarul suferințelor, alături de soțul și tatăl lor.

[5] Pr. Gheorghe-Dragoș Braica, *Oameni și altare ale credinței...*, p. 186.

[6] Pr. Nicolae Pop, *Despre Păr. Gheorghe Mureșan ...*, f. 2.

[7] Pr. Nicolae Pop, *Despre Păr. Gheorghe Mureșan ...*, f. 3.

[8] Cf. Adresei Ministerului de Interne. Direcția Secretariat Nr. 75813, din 14.12. 1990 (primită de la nora Familiei Mureșan).

Întrucât în Sentința de condamnare a Părintelui Gheorghe Mureșan din 1950, pe lângă cei 12 ani de temniță grea și degradarea civică, figura și „confiscarea averii personale”, singura „soluție” pentru preoteasa Valeria era să divorțeze civil, pentru a nu rămâne „pe drumuri” cu cei doi copii; în același timp s-a încadrat undeva, într-un loc de muncă, se pare secretară-dactilografă, în paralel urmând Liceul și Facultatea de Medicină din Cluj; iată ce ne spune, în acest sens, Părintele Nicolae Pop:

> „În timpul detenției d-na preotesă a divorțat de dânsul și a urmat cursurile Facultății de Medicină și Farmacie din Cluj ... și apoi ... repartizată [ca medic generalist] în localitatea Cuzăplac din jud. Sălaj, de unde a ... și ... ieșit la pensie, ... și ... și-a crescut cum a putut pe ... Andrei, care a fost medic veterinar și ... pe Mariana Rodica ... funcționar”[9].

De evidențiat că, „în perioada anilor 1959-1964, familia sa s-a bucurat de ajutorul financiar oferit de Episcopul Teofil” [Herineanu][10]; ierarhul de la Cluj le-a fost cu adevărat un constant mentor spiritual și moral în vremile lor grele.

Cei 15 ani de detenție și domiciliu forțat au adus mai târziu urmări grave asupra sănătății soției și a copiilor lor, cei din urmă decedând înaintea părinților (Andrei, în 12 iunie 1994, la 55 de ani și Mariana Rodica, în 24 aprilie 1994, la numai 51 de ani), o adevărată nouă tragedie pentru Familia Părintelui Gheorghe și a preotesei Valeria Mureșan.

4. Părintele Gheorghe Mureșan „după eliberare”

Cu data de 27 iulie 1964 a fost pus în libertate; o lună mai târziu va înainta cu aceeași dată, 27 august 1964, un Memoriu[11] și o Cerere[12] către Centrul Eparhial Ortodox Cluj, prin care își arată regretul pentru faptele săvârșite, între care, „uneltire împotriva ordinii sociale”, solicitând, totodată, să fie reintegrat în „rândul clerului activ” al Eparhiei Clujului.

De amintit că, la acea vreme, numai doi ierarhi din Biserica noastră, Patriarhul Justinian Marina și Episcopul Teofil Herineanu au reintegrat

---

[9] Pr. Nicolae Pop, *Despre Păr. Gheorghe Mureșan ...*, f. 2.

[10] Pr. Gheorghe-Dragoș Braica, *Oameni și altare ale credinței...*, p. 186.

[11] *AAC* Dosar Nr. 4632/1964..., f. 2.

[12] *AAC* Dosar Nr. 4632/1964..., f. 5.

în rândul clerului, preoți, foști deținuți politici, acte de curaj, demnitate și dreptate, dovedite de vlădicii pomeniți mai sus.

În urma celor două solicitări, din punctul de vedere al Legilor Statului și al Legiuirilor Bisericii Ortodoxe Române, faptele Părintelui Gheorghe Mureșan trebuiau trecute prin Consistoriul Eparhial de Judecată din Cluj, un gen de tribunal bisericesc; pentru faza de judecată a fost nevoie de un scurt referat, înscris în colțul din dreapta a cererii Părintelui Gheorghe Mureșan, în care se specifică următoarele:

„Referat

Propun P.S. Voastre să binevoiască a primi în clerul activ al Eparhiei noastre pe pr. Mureșan Gheorghe – după ce mai întâi va fi judecat de Consistoriul Eparhial și să fie numit în parohia vacantă Cluj-Borhanci.

Cluj, 27 aug. 1964
Cons. adm.
O. Moraru”[13].

În partea de sus a cererii Părintelui Gheorghe Mureșan, după referatul amintit, se află următorul înscris:

„27.8.64
Aprob
† Teof l”[14].

Cu toate acestea, consilierul de resort a fost nevoit să facă și un Referat amănunțit către Consistoriul Eparhial Cluj[15], prin care a expus faptele săvârșite de Preotul Gheorghe Mureșan împotriva Statului Român și a ordinii sociale; că respectivul preot își regretă faptele și că dorește să fie reprimit în rândul clerului ortodox activ din Eparhia Clujului.

Consistoriul Eparhial Cluj s-a întrunit de urgență în aceeași zi, 27 august 1964[16]; Consistoriul a fost format din: Prot. Romul Popa – președinte; Prot. Augustin Suciu și Pr. Octavian Bodea – membri; Prot. Gheorghe Simu – acuzator și Diacon Șova Dorin – grefier; în cadrul Consistoriului Eparhial, în care a fost de față și „inculpatul” Preot

---

[13] *AAC* Dosar Nr. 4632/1964..., f. 2.
[14] *AAC* Dosar Nr. 4632/1964..., f. 2.
[15] *AAC* Dosar Nr. 4632/1964..., f. 1.
[16] *AAC* Dosar Nr. 4632/1964..., ff. 6-7.

Gheorghe Mureșan, au fost arătate faptele grave săvârșite de el, pentru care a făcut temniță grea și domiciliu forțat; în final, „inculpatul" și-a regretat faptele săvârșite, *luându-și „angajamentul să fie cetățean loial patriei și de a îndruma credincioșii pe calea respectului și a supunerii față de legile patriei și ale bisericii" (n.n.);* după ce s-au luat în considerare toate documentele referitoare la acest caz, Consistoriul Eparhial a hotătât că Preotul Gheorghe Mureșan „se pedepsește în conformitate cu art. 29, din Regulament, cu oprirea de la cele sfinte pe timpul de la 28 mai 1949 până la 24 mai 1961 și în continuare se oprește de la cele sfinte până la expirarea termenului de degradare civică, respectiv până la eventuala ridicare a degradării civice de către organele competente ale R.P.R".

Decizia Nr. 13/1964, din 27 august 1964, cu problemele prezentate mai sus, a fost aprobată și de Episcopul Teofil Herineanu la data de 4 septembrie 1964.

Tot cu data de 27 august 1964, Prot. Gheorghe Simu, inspector eparhial, în calitate de acuzator a completat o adresă tip către Consistoriul Eparhial Cluj, în care menționează faptele săvârșite de Părintele Gheorghe Mureșan împotriva ordinii sociale, condamnarea la temniță grea, degradarea civică și confiscarea averii, după care, în final, a făcut următoarele propuneri: a. „să fie pedepsit cu oprirea de la cele sfinte, pe timpul cât a executat pedeapsa civilă" și b. „deodată cu acestea să fie primit în rândul slujitorilor altarului, după îndeplinirea formelor legale și cu observarea legilor bisericești"[17].

Întrucât între timp, i-au fost ridicate toate restricțiile Părintelui Gheorghe Mureșan, a și fost reintegrat în rândul clerului, fiind numit Preot paroh la Parohia vacantă, de fapt, nou înființată Borhanci-Cluj, în cartierul Gheorgheni ce se afla în plină construcție.

Până ce a găsit o „locație" unde să slujească, a săvârșit Sfintele Slujbe în Catedrala Ortodoxă din Cluj, pentru credincioșii săi, iar când a avut fonduri necesare, tot cu sprijinul Episcopului Teofil Herineanu, a cumpărat o casă cu patru camere în Cartierul Gheorgheni (fosta Str. Borhanci, acum Tache Ionescu nr. 86); au fost dărâmați pereții din mijloc și aici s-a realizat prima Capelă ortodoxă din Cartier; câțiva ani mai târziu, a cumpărat o altă casă din vecini, pe care a dărâmat-o, iar Capela a fost extinsă și i s-a dat formă de biserică, cu semi-boltă, balcon, turn și cu mai multe intrări.

---

[17] *AAC* Dosar Nr. 4632/1964..., 3 pagini dactilografiate, cu data de 27 august 1964.

De pomenit că, după eliberare, spune mai departe Părintele Nicolae Pop, pe d-na preoteasă a găsit-o cu cei doi copii în gazdă la o mătușă pe str. Fericirii !!!, apoi s-au recăsătorit[18].

Preotul Nicolae Pop, ne povestește, apoi, despre modul cum l-a cunoscut pe Părintele Gheorghe Mureșan:

> „L-am cunoscut pe Păr. Gheorghe Mureșan de prin anul 1965; de la dânsul părinții mei au cumpărat Biblia din 1968, cu 100 de lei; a fost prima Biblie în casa noastră pe care am folosit-o în pregătirea mea teologică și pe care o folosesc și azi.
>
> După ce am intrat la Seminar în 1975, am slujit împreună cu dânsul în calitate de cântăreț de foarte multe ori, am umblat cu Sf. Cruce de Bobotează cam 8 ani; pentru mine a fost un model în ale preoției; nu știu dacă eu pentru dânsul i-am fost un ... adevărat ... ucenic, dar spre sfârșitul vieții, eu l-am spovedit și împărtășit pentru ultima dată în 1998 sau 1999.
>
> Predica foarte frumos, slujea frumos cu evlavie și trăire, plângea, lăcrima adesea când vorbea despre suferință, despre credință și despre mamă, pentru că mama lui și-a vândut bivolița pentru ca să-i plătească un avocat ... dar ... a murit ... încă pe ... când era în arest.
>
> Nu-i plăcea să vorbească lucruri despre detenție, însă, uneori față de mine își descărca sufletul.
>
> În anul 1977-1978 am umblat cu Sf. Cruce cu ocazia Bobotezei, pe strada Detunata, am intrat într-o garsonieră și de moment s-a blocat ... văzând ... pe fostul director al închisorii de la Aiud, Gheorghe Crăciun; la ieșirea din bloc m-a întrebat dacă îl cunosc pe acel domn; i-am spus că nu; apoi mi-a spus cine era omul respectiv; toată ziua aceea n-a mai vorbit nimic, nici cu mine, nici cu credincioșii pe unde am fost, deși era foarte comunicativ, apropiat cu credincioșii ... fiind atunci ... singurul preot în tot cartierul Gheorgheni" [Cluj].

....

Când s-a mutat pe strada Moldovei [Nr. 12] în spatele casei ... a ... grădinii a locuit denunțătoarea [dânsului] din anul 1950, ce ironie! L-am întrebat dacă i-a zis ceva ... cândva ... și dânsul a răspuns categoric ... niciodată! Ce tărie de caracter!

I-a fost foarte frică de inspectorul Hoinărescu Horia Țepeș, care a fost comandantul de comando care îi urmărea pe partizanii din Munții Apuseni.

---

[18] Pr. Nicolae Pop, *Despre Păr. Gheorghe Mureșan ...*, f. 2.

Vara, iarna, pe căldură și pe ger era cu capul descoperit și nu purta niciodată mănuși; m-am plâns într-o iarnă având ... în mână ... găletuța cu aghiasmă că mi-e frig la mână; mi-a spus că în Deltă a tăiat la stuf ... până ... în 15 decembrie în pantaloni scurți.

Din orașul Cluj [Cluj-Napoca] până în satul Gheorgheni venea pe jos, pe orice vreme; la drum fluiera fel de fel de melodii; era o metodă de a-și petrece timpul[19].

Scriitorul acestui material împreună cu soția sa Valeria-Gemma, au avut ocazia să cunoască Familia Părintelui Gheorghe și Valeria Mureșan, fiindcă le-au fost nași de cununie și botezători ai celor cinci copii; însă, fiind încă tineri și „în câmpul muncii", nu ne-a povestit despre suferințele sale din închisorile comuniste, probabil să nu ne pună în pericol situația noastră profesională și bisericească din acele vremi; ni-i amintim pe nașii Valeria și Gheorghe Mureșan ca o familie preoțească demnă, jovială, grijulie și atentă cu cei din jur; orice vorbă și gest erau bine calculate, probabil pentru a nu face greșeli nepermise atunci, care să-i coste din nou ani grei de suferințe și de privațiuni; pentru jertfa și suferințele lor îi avem mereu în rugăciunile noastre liturgice.

5. Crâmpeie din activitatea preoțească a Părintelui Gheorghe Mureșan

În cele patru decenii de activitate preoțească, aflăm din relatările Prot. Gheorghe-Dragoș Braica următoarele: „a liturghisit zilnic în duminici și sărbători".

> „A înființat corul bisericii pe 4 voci, a înființat căminul cultural din Feiurdeni, a ținut conferințe de culturalizare, a participat la ridicarea monumentului Eroilor din Feiurdeni, 1947, la înființarea corului pe 3 voci, condus de dirijorul Traian Nemeș, la Cluj-Napoca, 1983"[20] ș.a.

Pe linie administrativ-gospodărească:

> „- casa parohială – terminată – și grajdul în Făureni;...
>
> înființarea cooperativei din Feiurdeni și conducerea ei timp de 5 ani; înființarea societății mutuale de asigurare a animalelor, în caz de accidente în localitatea Feiurdeni și conducerea ei timp de 8 ani; conducerea școlii și a notariatului din Feiurdeni timp de 2 ani;

[19] Pr. Nicolae Pop, *Despre Păr. Gheorghe Mureșan ...*, ff. 2-3.
[20] Pr. Gheorghe-Dragoș Braica, *Oameni și altare ale credinței...*, p. 186.

> prezidarea comisiei de reformă agrară și a ajutoarelor pentru front, 1944-1945; renunțarea la sesia parohială din localitatea Feiurdeni (1947)”...
>
> ...cumpărarea unei case cu patru camere în cartierul Gheorgheni-Cluj... „terminarea lucrărilor la Capela din Borhanci și la Biserica din Gheorgheni ... și înzestrarea acestora”...[21];

iată, doar câteva din înfăptuirile sale în „ogorul Bisericii” în cele patru decenii de activitate preoțească.

Și pentru ca necazurile, suferințele și tragediile să fie la cel mai înalt grad, în cavoul pregătit pentru Părintele Gheorghe și preoteasa Valeria Mureșan în Cimitirul bisericii Cluj-Mănăștur I, au fost înmormântați cei doi copii, Andrei și Mariana Rodica, amândoi decedați la o diferență de câteva luni în anul 1994, la care s-a adăugat și Părintele Gheorghe, în 19 aprilie 1998, iar când a trecut la Domnul preoteasa Valeria Mureșan, în 23 noiembrie 1998, nemaifiind loc și pentru ea în cavoul Familiei, a fost înmormântată într-un alt cimitir al Municipiului (Cimitirul din Mănăștur-Cluj).

În final, se poate spune că necazurile și suferințele Părintelui Gheorghe Mureșan s-au transformat într-un adevărat calvar pentru întreaga familie: soție și copii, devenind cu toții victime ale regimului comunist din România, dar pe drept cuvânt și martiri ai Neamului și ai Bisericii lui Hristos.

[21] Pr. Gheorghe-Dragoș Braica, *Oameni și altare ale credinței...*, pp. 186-187.

Între detenţia politică şi sacrificiul suprem: martiri ai temniţelor comuniste din România

Dr. Mihai Floroaia

Motto: ***„Singura noastră salvare a fost rugăciunea. Sau te aruncai cu capul înainte în credinţă şi în rugăciune, sau rămâneai în afară şi ajungeai bolnav sufleteşte, nebun până la urmă, sau mureai. Nădejdea în oameni se spulberase, nădejdea în noi se spulberase. Nu mai rămânea decât nădejdea în Dumnezeu."***[1]

Pr. Gheorghe Calciu-Dumitreasa

I. Preliminarii

Subiectul propus reprezintă o pagină mai puţin cunoscută din istoria recentă a României şi, nu în ultimul rând, din istoria Bisericii noastre.

Trei au fost motivele pentru care am ales această temă. Primul vizează întrebarea: câte persoane dintre cele închise au fost clerici, aparţinând diverselor culte sau confesiuni religioase şi câte aparţin laicatului? Cel de-al doilea motiv are în vedere cauzele pentru care condamnaţii au executat pedepse aspre, majoritatea de neimaginat: câţi au fost cu adevărat propovăduitori (mărturisitori) ai lui Hristos şi ai credinţei creştine şi câţi au executat detenţie politică? Nu în ultimul

[1] *Viaţa părintelui Gheorghe Calciu, după mărturiile sale şi ale altora,* Editura Christiana, Bucureşti, 2007, p. 55.

rând, elucidarea unor contexte privind adevăraţii informatori ai sistemului represiv, respectiv persoanele „nevoite" (ameninţate, şantajate, promovate, eliberate din detenţie etc.) să facă anumite denunţuri, ar aduce clarificarea multor necunoscute şi evitarea generalizărilor privind persecuţiile din perioada comunismului românesc.

Cu siguranţă că numărul mare de clerici şi credincioşi care L-au mărturisit pe Hristos în închisorile regimului comunist din România nu va putea fi cunoscut vreodată cu exactitate, având în vedere faptul că majoritatea dosarelor celor arestaţi au fost întocmite pe diverse cauze de drept comun, civil sau penal (tulburarea ordinii şi liniştii publice, agitarea mulţimilor împotriva clasei conducătoare, apartenenţa la anumite partide şi formaţiuni politice extremiste, mărturie mincinoasă, furt, crimă etc.). Acestora se adaugă numărul mare de dosare distruse (fie ale celor condamnaţi, fie ale informatorilor care ofereau „Note informative" despre cei în cauză).

Nume sonore precum: Valeriu Gafencu (+1952), Constantin Oprişan (+1959), Radu Gyr (+1975), Virgil Maxim (+1997), pr. Nicolae Grebenea (+2006), pr. Ioan Iovan (+2008) etc. reprezintă doar câteva dintre persoanele care au mărturisit cu preţul vieţii pe Hristos, alăturându-se cetei triumfătoare a martirilor. Cu toate acestea, nu putem fi indiferenţi faţă de situaţiile în care anumiţi deţinuţi, fie ei şi clerici, au încheiat aşa-zisul „pact cu diavolul" devenind trădători sau informatori ai serviciilor de securitate şi represiune.

Clarificarea multor aspecte din perioada detenţiilor şi execuţiilor comuniste constituie, în acelaşi timp, o prioritate şi pentru Biserica Ortodoxă Română, în contextul în care unii condamnaţi au executat pedepse strict politice, în timp ce alţii au efectuat ani grei de temniţă pe motive religioase, mărturisind credinţa creştină cu preţul vieţii pământeşti.

II. Câteva studii de caz

Chiar dacă foarte mulţi preoţi ortodocşi au fost închişi după anul 1948, Biserica Ortodoxă Română, ca instituţie a fost oarecum „protejată", în special în timpul patriarhului Justinian Marina. După moartea acestuia, politica de „menajare" a Bisericii Ortodoxe s-a transformat în una de infiltrare.[2] Astfel, se pot distinge două laturi ale

[2] *Raport final al Comisiei Prezidenţiale pentru analiza dictaturii comuniste din România*, Bucureşti, 2006, p. 165.

persecuţiei religioase: represiunea brutală (lichidarea fizică întemniţarea preoţilor şi credincioşilor, interzicerea unor culte, închiderea sau dărâmarea lăcaşurilor de cult, interzicerea anumitor publicaţii religioase) şi persecuţiile indirecte (propaganda ateistă, presiuni asupra clerului, infiltrarea în rândurile membrilor cultelor a unor agenţi ai Securităţii).

La o succintă analiză a *Raportului final al Comisiei Prezidenţiale pentru analiza dictaturii comuniste din România*, publicat în anul 2006, putem observa faptul că aspectele privitoare la represaliile regimului comunist asupra cultelor religioase din ţara noastră (în special asupra cultului ortodox) sunt descrise sumar, fără multe date statistice, fără analize sau studii de caz exemplificatoare. Explicaţiile pentru această situaţie pot fi multiple şi variate, fapt pentru care nu voi detalia aspectul sesizat. Pe de altă parte, multe documente din Arhivele Securităţii au fost distruse după 1989, iar în numeroase situaţii apar înregistrate la dosarele de anchetă diverse cauze de drept civil sau penal: violenţă, instigare la tulburarea ordinii publice, trădare naţională, furt etc.

În cele ce urmează mă voi referi, succint, la anumite aspecte din viaţa unor mărturisitori ai credinţei în închisorile regimului comunist, aspecte ce evidenţiază adevărate mărturii chiar cu preţul vieţii.

Cazul părintelui Gheorghe Calciu-Dumitreasa[3] (23 noiembrie 1925 – 21 noiembrie 2006). S-a născut pe 23 noiembrie 1925, în Mahmudia (Tulcea). După absolvirea liceului, în anul 1945, s-a înscris la Facultatea de Medicină din Bucureşti, însă refuzând colaborarea cu agenţii securităţii, este arestat şi închis la Piteşti în intervalul 1949-1951.

Va suferi grele torturi la închisorile din Jilava şi Aiud, până în anul 1964, când va fi eliberat, urmare a decretului de eliberare a deţinuţilor politici. Despre perioadele petrecute în temniţele comuniste, părintele Calciu sublinia faptul că rugăciunea a fost „*singura salvare*"[4] în acel context în care torţionarii făcuseră se dispară încrederea în oameni sau chiar în forţele proprii.

După eliberare, s-a înscris la Facultatea de Filologie din Bucureşti, apoi la Facultatea de Teologie, devenind profesor la Seminarul Teologic din Bucureşti. În această perioadă s-a intensificat supravegherea,

---

[3] A se vedea *Raport final...*, pp. 465-466.

[4] Vezi *Viaţa părintelui Gheorghe Calciu...*, p. 55 şi urm.

de către securitate, a Seminariilor şi Institutelor Teologice Ortodoxe, căci aparenta armonie dintre Biserica Ortodoxă Română şi statul comunist părea să fie iremediabil ameninţată de către părintele-profesor Gheorghe Calciu-Dumitreasa care, în calitate de profesor la Seminar, a afirmat răspicat că oamenii Bisericii nu trebuie să mai fie obligaţi să facă propagandă politică de la altar.[5] Protestele sale împotriva demolării Bisericii Enei şi cele şapte predici de la Biserica Radu-Vodă, rostite în 1978 în faţa elevilor şi studenţilor (în cea mai mare parte teologi), au cauzat înlăturarea de la catedra Seminarului Teologic, caterisirea şi condamnarea, în anul 1979, la 10 ani de închisoare. Securitatea i-a pus sub urmărire pe elevii şi studenţii teologi solidari cu mesajul preotului Gheorghe Calciu-Dumitreasa[6], iar documentele fostei poliţii politice dovedesc faptul că potenţiala influenţă „*nefastă*" în rândul teologilor şi clericilor ortodocşi devenise o adevărată obsesie pentru organele represive la sfârşitul deceniului opt şi la începutul anilor 1980.[7] Pentru a preveni actele similare de nesupunere faţă de puterea politică şi ierarhia obedientă, Securitatea şi-a intensificat munca de racolare a informatorilor în Institutele şi Seminariile Teologice.[8] Astfel, au fost racolaţi elevi şi studenţi cu o situaţie submediocră la învăţătură, cărora li s-a promis obţinerea unor rezultate bune (promovarea anului de studiu) în schimbul informărilor oferite lucrătorilor securităţii.

Activitatea declarată „*antisocială*" a preotului Gheorghe Calciu ameninţa să „*contamineze*" şi pe viitori membri de partid (aproximativ jumătate dintre cursanţii şcolilor teologice erau integraţi în UTC) şi pericolul era cu atât mai mare cu cât Securitatea urmărea şi posibile conexiuni ale clericului cu Sindicatul Liber al Oamenilor Muncii din România (SLOMR). Sub presiunea unor lideri internaţionali, în anul

---

[5] Pr. Gheorghe Calciu-Dumitreasa, *Războiul întru Cuvânt. Cuvintele către tineri şi alte mărturii*, ediţie îngrijită, prefaţă şi note de Răzvan Codrescu, Editura Nemira, Bucureşti, 2001, p. 84; *Le Père Calciu, condamné à dix ans de prison, est-il encore vivant?*, în *Roumanie: crise et répression 1977-1982. Un dossier de „L'Alternative"*, Supplément au no. 20, Janvier 1983, p. 43.

[6] Pr. Gheorghe Calciu-Dumitreasa, *Op. cit.*, p. 84.

[7] Andrei Andreicuţ, *„S-au risipit făcătorii de basme". Amintiri care dor*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2001, p. 72.

[8] Arhiva Consiliului Naţional pentru Studierea Arhivelor Securităţii (ACNSAS), Fond Documentar, Dosar nr. 69, vol. 2, ff. 65-66 v.

1984 părintele Calciu este eliberat, iar în 1985 forţat să părăsească ţara, stabilindu-se în Statele Unite. Pe data de 21 noiembrie 2006, trece la viaţa veşnică, fiind adus în ţară şi înmormântat la Mănăstirea Petru Vodă din judeţul Neamţ.

Conjuncturii anilor 80 trebuie adăugat şi protestul preotului Ioan Dură, din data de 29 octombrie 1987, împotriva intenţiei de a fi demolate mai multe biserici şi Catedrala Patriarhală, protest adresat CEB[9] şi ocultat după anul 1989 chiar de publicaţiile ortodoxe oficiale.

Preotul Nicolae Grebenea[10] (25 octombrie 1905 – 2 iulie 2006). Născut la Răşinari (Sibiu), la 25 octombrie 1905, ca al optulea dintre cei nouă copii ai familiei, a avut o copilărie nefericită din cauza morţii mamei sale. Urmează cursurile Şcolii Normale, devenind învăţător în anul 1925. Primeşte repartiţia la Văleni (astăzi localitatea aparţine judeţului Neamţ).

În anul 1926 se înscrie la Academia Teologică din Sibiu. După executarea stagiului militar între anii 1934-1935, la Şcoala de subofiţeri din Ploieşti, începând cu anul 1936 devine membru al Mişcării Legionare şi secretarul acestei organizaţii de la Bacău.

Iată cum îl caracterizau colegii: „*Om de o inteligenţă aleasă, cu o dicţie frumoasă, era o plăcere să-ţi fie partener de conversaţie. Era de o dârzenie pe care o întâlneam numai la moţii lui Iancu, care coborau din stânci şi din copaci înfruntând batalioanele asupritorului maghiar. Viteaz şi modest, îmi povesteşte*" «*Eu eram legionar fără să ştiu. Căpitanul trimitea la mine oameni pentru a-i dirija în anumite acţiuni spunând: du-te la Grebenea căci el ştie ce aveţi de făcut*»."[11]

Trădat, este prins pe 12 februarie 1942 şi va primi 25 de ani de muncă silnică din care va executa 23 de ani de închisoare la Galaţi, Aiud, Jilava şi Baia Sprie.[12] Aici, în mina de la Baia Sprie, la rugămintea unor deţinuţi, a oficiat slujba Învierii în anul 1950, la o adâncme de 560

---

[9] Este vorba de o scrisoare deschisă adresată secretarului general al CEB, Emilio Castro, în care i se cerea să intervină pe lângă autorităţile de la Bucureşti pentru ca distrugerea bisericilor să înceteze; vezi „*Mărturie Ortodoxă*" anul IV, nr. 13, 1990, pp. 72-76.

[10] Fabian Seiche, *Martiri şi mărturisitori români din secolul XX. Închisorile comuniste din România*, Editura Agaton, Făgăraş, 2010, pp. 266-270.

[11] Petru Baciu, *Permanenţe*, sept. 2006, în *Părintele Nicolae Grebenea, mărturisitor din temnţele comuniste*, pp. 3-4, text preluat din Fabian Seiche, *Op. cit*., pp.266-270.

[12] Nicolae Grebenea, *Amintiri din întuneric*, Editura Scara, Bucureşti, 1997, p. 106 şi urm.

metri, unde se afla. La slujbă au participat, rugându-se, aproape toţii deţinuţii şi, în mod discret, câţiva gardieni care îi păzeau pe aceştia.

Eliberat în anul 1964, a continuat să fie urmărit de securitate, fiind evitat de către ceilalţi preoţi. Era considerat un pericol pentru regim şi aceasta se datora, în mod special, prestigiului deosebit pe care-l avea printre supravieţuitorii temniţelor comuniste.

În anul 1970 vine la Piatra Neamţ şi este numit preot la Vlădiceni (filia Dîrloaia) o parohie formată din 280 de familii, cu oameni nevoiaşi.

Începând cu anul 1978 se stabileşte la Iaşi, unde, după evenimentele din decembrie 1989, îşi va scrie memoriile, publicându-le sub titlul „*Amintiri din întuneric*", la Editura Scara, Bucureşti.[13] În această lucrare, părintele Grebenea relatează, în detaliu, experienţele petrecute în timpul detenţiei, dar şi modul în care a fost urmărit de securitate după eliberare, când era preot la Vlădiceni (Neamţ), Piatra-Neamţ, Iaşi etc. Descrie şi despre cum a fost iradiat la Securitate şi cum a scăpat, în mod miraculos, cu ajutorul unor plante medicinale după trei săptămâni, provocînd uimirea şi spaima securiştilor care credeau că murise deja.

Trece la cele veşnice la aproape 101 ani, în data de 2 iulie 2006.

Referindu-se la personalitatea părintelui Nicolae Grebenea, părintele Iustin Pârvu spunea: „*Este greu de caracterizat părintele Grebenea în câteva cuvinte. Luptător, om cu caracter istoric, scriitor cu caracter mistic, religios, părintele întruneşte toate calităţile acestea, şi de aici vine dificultatea întocmirii cuvântului.... e un om care a trăit o viaţă de vajnic luptător, cu un crez religios, moral şi spiritual, de martir şi de mărturisitor. .... Pentru anii pe care i-a petrecut în închisoare a fost la mare înălţime în menţinerea unei stări de spirit şi a moralului unui tineret care era puţin în derută văzând greutăţile temniţei şi programul de exterminare comunist.... Părintele a fost un stâlp pentru toţi, şi pentru cei care au murit, şi pentru cei care au mai apucat să iasă şi să supravieţuiască. Comuniştii erau foarte uimiţi pentru modul în care părintele reuşea să rezolve diferitele situaţii în care îl puneau, atât în anii de puşcărie, cât şi după aceea...*"[14].

[13] Vezi Nicolae Grebenea, *Amintiri din întuneric*, Editura Scara, Bucureşti, 1997.

[14] Pr. Iustin Pârvu, *Cuvânt înainte* la vol. *Amintiri din întuneric*, Editura Scara, Bucureşti, 1997, apud *Părintele Nicolae Grebenea, mărturisitor din temnţele comuniste*, pp. 7-8.

Părintele Ioan Iovan[15] (26 iunie 1922 – 17 mai 2008). S-a născut în data de 26 iunie 1922, la Husasău de Criş (astăzi aparţine Comunei Ineu, judeţul Bihor). După absolvirea liceului în anul 1942, se înscrie la Facultatea de Teologie din Cluj, instituţie ce nu era recunoscută de către statul maghiar, fapt pentru care a susţinut licenţa la Sibiu în 1946.

Devine profesor de religie la Liceul Gh. Bariţiu şi Liceul Comercial de fete din Cluj. Dorind să se perfecţioneze în domeniul teologiei, se înscrie la doctorat sub îndrumarea părintelui prof. univ. dr. Dumitru Stăniloae, dar în anul 1947 întrerupe cursurile doctorale pentru a intra în monahism la Mănăstirea Vladimireşti, judeţul Galaţi. Acest sfânt locaş devine un nucleu spiritual care atrage mulţimi de pelerini aparţinând diverselor categorii sociale.[16]

Cunoaştem faptul că, în perioada 1948-1953, organele de represiune ale Securităţii au derulat o amplă acţiune de lichidare a tuturor oponenţilor noului regim, într-un mod organizat şi la dimensiuni impresionante. S-a creat contextul prielnic „reeducării" şi „reabilitării", prin muncă şi instruire în spirit totalitarist tinerilor şi celor care erau percepuţi ca fiind prea puţin „vinovaţi" precum: „chiaburii", membrii de partid, „capii" locali ai diverselor organizaţii politice etc.

În martie 1955 este arestat, drept urmare a memoriului pe care l-a înaintat Conducerii statului ateu şi Conducerii Bisericii Ortodoxe Române, va ajunge la Bacău, apoi la Aiud, fiind eliberat în anul1964. Prin predicile sale, dar şi în conţinutul memoriului semnala faptul că Statul, prin Ministerul Cultelor, tolerează pe reprezentanţii săi să întreprindă o prigoană uneori făţişă contra credinţei. De ce, dacă lupta împotriva credinţei se face numai ideologic, sunt pedepsiţi cei ce merg la biserică? Libertatea religioasă *„se rezumă treptat numai la suflet şi nici în Biserică nu se poate refugia creştinul […] Dacă este o colaborare între Biserică şi Stat, atunci de ce statul are drepturi nelimitate şi se amestecă grosolan în toate ale Bisericii, iar Bisericii să nu i se îngăduie deplina libertate spre îndeplinirea misiunii sale de sfinţire a sufletelor?"*[17].

---

[15] A se vedea Fabian Seiche, *Op. cit.*, pp. 296-301.

[16] Enache, George, Petcu, Nicolae, Adrian, *Monahismul orthodox şi puterea comunistă în România anilor '50*, Editura Partener, Galaţi, 2009, p. 63.

[17] *Ibidem*, pp. 66-67.

În data de 5 decembrie 1955, Tribunalul Militar Teritorial Bucureşti, sub „patronajul" maiorului Branovici Ion, în sentinţa nr. 1655, va declara următorul fapt: „*Iovan Corneliu Silviu, preot la Mănăstirea din Tudor Vladimirescu, şi-a manifestat ostilitatea sa faţă de regim prin predicile şi cuvântările pe care le ţinea..., fie în mod făţiş, fie folosind cuvinte cu două înţelesuri..., a întreprins acte de favorizare pentru banditii Lupeş Ion şi Ghiţă Păiş, deşi cunoştea actele teroriste săvârşite de aceştia... a favorizat întreaga activitate a călugăriţei legionare Iordache Mihaela*".[18]

Prin intermediul părintelui Ioan, s-a exprimat cea mai lămurită şi, în acelaşi timp, cea mai teologică rezistenţă la adresa totalitarismului asupritor al religiei. Cu toate că au fost aduse unele acuzaţii despre „legionarismul" vieţuitorilor mănăstirii, ele nu au un temei valid, ideile răspândite de părintele Ioan, izvorând de la episcopul Nicolae Popovici.[19] În realitate, la Vladimireşti, părintele Ioan Iovan prilejuieşte dezvoltarea unui anume gen de conduită, întemeiat pe mărturisirea făţişă a credinţei în Hristos şi pe relevarea manierei în care autoritatea comunistă limitează manifestarea acesteia.[20]

La închisoarea Jilava, un penitenciar considerat de tranzit, se căuta pervertirea morală, cu scopul de a te constrânge să-ţi tăgădui crezul, a trăda, în final a admite că ei sunt cei care au dreptate. Aici, părintele Ioan a trăit, cu adevărat, frumuseţea de a fi creştin, dar, mai ales, preot. Astfel, fiind dus la fierărie, întrucât urma transferarea la Gherla, este „înzestrat" cu lanţuri şi cătuşe. De altfel, părintele Ioan, alegând lanţul, face un gest copleşitor, sărutându-l şi închinându-se totodată. Îşi aminteşte de Sfântul Apostol Pavel şi exclamă plin de evlavie: „*Sunt pentru Tine, Doamne! Nu-s pentru imoralităţi, nu-s pentru hoţii, nu-s pentru nimic, numai pentru că te-am mărturisit şi nu vreau să mai trăiască mult între noi răul fără de Dumnezeu.*"[21]

A îndurat torturile cu o demnitate de neînţeles poate de către majoritatea celor de astăzi: „*I-am întrebat de ce au arestat şi condamnat călugării care au venit la mine să se spovedească şi să se împărtăşească, de ce fac presiuni asupra preoţilor să dea liste cu credincioşii care se spovedesc. Era*

[18] Andreicuţ, Andrei, *Mărturisitori pentru Hristos*, vol. I, Editura Reîntregirea, Alba-Iulia, 2005, pp. 58-59.
[19] Enache, George, Petcu, Nicolae Adrian, *Op. cit.*, p. 67.
[20] *Ibidem*, p. 39.
[21] Pr. Iovan, Ioan, *A fost frumos la Gherla*, Editura Patmos, Cluj-Napoca, 2009, p. 104.

prea mult. Îi ofensasem pe guvernanţii comunişti, dar şi pe mai-marii Bisericii care n-au întârziat să mă caterisească, am fost imediat arestat şi a început calvarul... A trebuit să fac faţă unei anchete extrem de dure, iar pentru că erai preot trebuia să te chinuiască şi să te umilească mai mult decât pe alţii. Dictatura comunistă îşi exersase până în 1955 mijloacele de represiune şi tortură; aveau, din punctul ăsta de vedere, buni meseriaşi. Te acuzau de fapte absolut imaginare pe care, dacă nu le recunoşteai, te torturau amarnic. Eram tânăr şi robust, dar în curând constatam că aceste însuşiri nu-mi erau suficiente pentru a rezista supliciului. Desigur, ceea ce m-a făcut puternic a fost credinţa mea în Dumnezeu, rugăciunea şi euharistia zilnică".[22]

În august 1970 este arestat a treia oară la Tecuci.

După 1991, când s-a înfiinţat Mănăstirea Recea (judeţul Mureş), s-a stabilit aici, de unde a trecut la cele veşnice în anul 2008, pe data de 17 mai.

Persoanele care l-au cunoscut fie în detenţie, fie în mănăstire sau în afara ei, l-au caracterizat drept un om dârz, impunător prin fapte şi cuvinte, un adevărat apărător şi mărturisitor al credinţei creştine. Aspazia Oţel Petrescu, şi ea victimă a închisorilor comuniste, fiind deţinută politic timp de 14 ani,[23] scria: „*Dintre toţi închişii care, într-un fel sau altul, s-au bucurat de binecuvântarea părintelui Arsenie, cea mai mare condamnare a avut-o părintele Ioan, 25 de ani. Cred că niciun preot român n-a fost mai calomniat şi mai insultat decât acest preot, exemplu de trăire creştină. Acuzaţiile cele mai aberante, minciunile cele mai josnice i-au însoţit calvarul. Dacă am în vedere o aserţiune rostită de Mama Sica, pe părintele Ioan l-a iubit mult Dumnezeu pentru că l-a găsit capabil să poarte o cruce atât de grea...*"[24].

Valeriu Gafencu, sfântul închisorilor[25] (24 ianuarie 1921 – 18 februarie 1952)

> *„Nu uitaţi să vă rugaţi la Dumnezeu să ne întâlnim acolo cu toţii. Doamne, dă-mi robia care eliberează sufletul şi ia-mi libertatea ce-mi robeşte sufletul."*

---

[22] *Ibidem*, pp. 89-111.

[23] Vezi Interviul realizat de Alexandroaie Magdalena şi Vieru Ecaterina, *De vorbă cu mărturisitorii din temniţele comuniste, Aspazia Oţel Petrescu (V)*, în *Glasul Sfinţilor Părinţi*, revista Parohiei „Acoperământul Maicii Domnului"- Precista 3, Piatra-Neamţ, nr. 326 (anul XII), februarie 2018, p. 10.

[24] Aspazia Oţel Petrescu, *Doamne, strigat-am*, Editura Platytera, Bucureşti, 2008, p. 56.

[25] Fabian Seiche, *Op. cit.*, pp. 230-239. Vezi şi Monahul Moise, *Sfântul închisorilor*, Editura Reîntregirea, Alba-Iulia, 2007.

Născut în comuna Sângerei, judeţul Bălţi (Basarabia), pe 24 ianuarie 1921, urmează cursurile Liceului „Ion Creangă" din Bălţi, după care devine student al Facultăţii de Drept în Iaşi, unde se refugiase cu familia. Paralel cu aceste cursuri, frecventează şi filosofia până în anul 1941, când este arestat şi trimis la Aiud fiind condamnat la 25 ani de muncă silnică. Intrase în Mişcarea Legionară în anul 1937, iar în 1940 devenise comandantul Fraţilor de Cruce, organizaţia din Iaşi.

A trecut prin închisorile Galata (1941), Aiud (1941-1946), Galda de Jos (1946-1948), Piteşti şi Târgu Ocna, unde moare la 18 februarie 1952, după ce, cu câteva zile înainte îşi prevestise sfârşitul pământesc.

Iată cum îl descrie pe Gafencu părintele Nicolae Grebenea, care l-a întâlnit în închisoarea de la Aiud: „*Frumos, înalt, cu ochi albaştri plini de viată mia atras atenţia când l-am cunoscut. Smerit, cu preocupări spirituale desebite. Lecturi alese, prietenii cei mai buni, voia să rămână pe o linie de onoare şi a rămas tot timpul. Oriunde era ceva deosebit şi frumos de făcut era prezent. Era tânărul care pe zi ce trecea stârnea admiraţia tuturor. Erau în temnitţă şi atitudini rele, criticabile. Le ştia. Era cu ochiul deschis, dar nu osândea pe nimeni. Citea numai Biblia şi cărţi religioase. Era foarte inteligent şi prindea repede sensul just al textelor sfinte. Convorbirile cu el erau o plăcere. L-am îndemnat să nu rupă legătura cu literatura noastră şi cu unele cărţi ştiinţifice de valoare, adică să citească şi altceva decât literatură religioasă. Dar el a refuzat...*" [26]

Şi spre finalul vieţii pământeşti, iradia o sfinţenie care îl făcea să fie la fel de frumos la chip: „*Chipul să era scăldat de o lumină cerească, fapt mărturisit de toţi care au fost în preajma sa. Se ruga mereu. În ultimul an, scuipa mereu sânge (hemoptizie). Lumina sfinţeniei trecea dincolo de el şi îi atingea şi pe ceilalţi deţinuţi.*"[27] Aristide Lefa, medic-deţinut la Târgu Ocna, afirma: „*un om cu totul deosebit care atinsese, în cel mai înalt grad, trăirea creştină... Valeriu era un bărbat frumos, cu ochi albaştri şi păr negru ondulat. O frunte cerebrală îi întregea figura deosebit de plăcută. [...] Prin prezenţa şi cuvintele lui îi încuraja pe toţi, dacă aceştia mai aveau nevoie de încurajare.*"[28]

---

[26] Nicolae Grebenea, *Op. cit.*, p. 213.

[27] *** *Viaţa şi Acatistul Mărturisitorului Valeriu Gafencu, sfântul închisorilor*, p. 4, preluată din Fabian Seiche, *Op. cit.*, pp. 230-239.

[28] *Ibidem*, p. 11.

Un episod trăit în timpul detenţiei de la Piteşti, rămâne memorabil în ceea ce priveşte crezul său şi mărturisirea credinţei. După ce a fost bătut crunt cu pumnii şi picioarele, comandantul gărzilor l-a pălmuit şi i-a zis: *„Vrei să trăieşti? Înjură-l pe Hristos!”* Răspunsul a venit extrem de rapid şi de ferm: *„Nici pentru o mie de vieţi nu fac ce-mi ceri tu, Iisus este Dumnezeu cel veşnic. Iartă-i, Doamne, că sunt doar unelte!”* [29]

Valeriu Gafencu a elaborat nişte principii de vieţuire creştină şi un îndreptar de spovedanie detaliat şi pătrunzător, utilizat de unii creştini şi astăzi.

În anul 2009, a fost declarat „cetăţean de onoare” post mortem al oraşului Târgu Ocna.

Dintre mărturiile celor care l-au cunoscut menţionăm câteva cuvinte ale IPS Bartolomeu Anania: *„Între cei mai cunoscuţi martori-martiri, care au suferit, trăind pe cele mai înalte culmi ale spiritualităţii creştine, stâlp al rezistenţei spirituale româneşti din timpul opresiunii comuniste, considerăm a fi fost atunci studentul Valeriu Gafencu”*.[30]

Radu Gyr[31] (2 martie 1905 – 29 aprilie 1975). Născut în data de 2 martie 1905, la Poalele Gruiului din Câmpulung Muscel, cu numele de Radu Ştefan Demetrescu (Gyr fiindu-i pseudonimul literar), descindea dintr-o familie de intelectuali.

La vârsta de 3 ani s-a mutat cu părinţii, la Craiova. A absolvit Liceul Carol I, iar în anul 1924 se înscrie la Facultatea de Litere şi Filosofie din Bucureşti. După absolvirea facultăţii devine asistentul profesorului Mihail Dragomirescu, la Catedra de Critică şi estetică literară.

În perioada 1930-1933 intră în contact cu tinerii Gărzii de Fier, fiind marcat de personalitatea lui Corneliu Zelea Codreanu.

Când, în noaptea de 16-17 aprilie 1939, a fost arestată toată intelectualitatea de dreapta şi închisă în lagărele de la Tismana, Miercurea Ciuc, Dragomirna etc., este întemniţat şi Radu Ştefan Demetrescu (Gyr).

În lagărul de la Miercurea Ciuc, deţinuţii aparţinând diverselor categorii socio-profesionale, închisoarea se transformase într-o adevărată academie a prelegerilor. Fiecarea avea de învăţat şi de transmis câte ceva celorlalţi.

---

[29] *Ibidem*, p. 6.

[30] *Ibidem*, p. 10.

[31] ****Radu Gyr, Apostolul poet al închisorilor româneşti*, text preluat din revista *Atitudini*, nr. 17 şi nr. 18, 2011.

La 21 ianuarie 1941 Radu Gyr este condamnat la 12 ani de temniţă grea şi încarcerat la Aiud.

În toamna anului 1946, la Spitalul Penitenciarului Văcăreşti, compune celebra poezie „*As'noapte, Iisus*", care avea să ridice din punct de vedere moral şi spiritual mii de persoane încarcerate. Despre această poezie, Atanasie Berzescu afirma: „*În Aiud, Radu Gyr L-a adus pe Iisus în celulă. L-a coborât de pe cruce şi L-a adus alături de noi pe rogojină, spre îndumnezeirea omului. Îi ştiam cu toţii poeziile pe dinafară şi aşteptam cu nerăbdare următoarea creaţie care să ne bucure, să ne îmbărbăteze. E greu de înţeles pentru omul modern de azi ce a însemnat temniţa comunistă şi ce rol a avut poezia lui Gyr în acel context. Fără ea mulţi s-ar fi prăbuşit. Iată ce rol major poate avea poezia în inima omului*".[32]

Spre finele anului 1955 Radu Gyr este eliberat, însă se va bucura puţin e libertate căci în februarie 1958 este din nou arestat, în urma unor înscenări mârşave ale comuniştilor.

Compusese în închisoare 200 de poezii. Adevărat geniu al literaturii române, mărturisitor şi rugător al bisericii străbune, Gyr nu a găsit sprijin nici recunoştinţă din partea vreunui for superior. După eliberarea din închisoare, în anul 1963, avea să-şi scrie opera pe care a compus-o şi memorat-o în temniţă.

Poeziile lui Radu Gyr au constituit „*Psaltirea închisorilor*"[33], în vreme ce autorul lor este un adevărat „*Apostol*"[34] care a întors multe suflete întemniţate de la disperare şi deznădejde. Când durerea, fizică sau sufletească, este împărtăsită cu ceilalţi, devine mult mai uşor de suportat.

Putem afirma că poezia temniţelor comuniste este o poezie a credinţei, singurul reazem în majoritatea momentelor de cumpănă, la graniţa dintre viaţă şi moarte, fiind credinţa în viaţa veşnică, în Mântuitorul Hristos, care coboară în celula mizeră, asumându-şi suferinţa deţinutului, pentru a-i oferi un rost prin propria-I suferinţă. În poezia lui Radu Gyr regăsim taina *Fericirilor* (Matei V, 3-12), acele

[32] *Ibidem*, p. 15.

[33] *România – respiraţia ortodoxă din Balcani*, Revista *Atitudini* nr.17, an III, iunie 2011, pp. 34-41.

[34] Aspazia Oţel Petrescu, *Radu Gyr – Apostolul poet al închisorilor româneşti* în Revista *Atitudini* nr. 17, an III, iunie 2011.

trepte mângâietoare şi aducătoare de speranţă pentru viaţa veşnică, deoarece suferinţele nu sunt în zadar, ci sunt pentru mântuire. Astfel, Radu Gyr, Nichifor Crainic, Mircea Vulcănescu şi alţii, au alcătuit o adevărată „listă neagră" care-i cuprindea pe autorii interzişi *din principiu*, de către regimul comunist şi ateu.

După 1990, opera poetului Radu Gyr a fost tipărită aproape integral. Mare parte din manuscrise au fost păstrate, în secret până în 1989, la iniţiativa fiicei poetului, Monica Popa.

Mărturisitorul Virgil Maxim[35] (4 decembrie 1921 – 19 martie 1997). Născut pe 4 decembrie 1922, în comuna Ciorani (Prahova), a urmat Şcoala Normală la Ploieşti (1936-1938) şi Buzău (1938-1942).

În anul 1937 s-a înscris în Mişcarea Legionară. Pe 1 noiembrie 1942 este arestat de pe băncile şcolii. În urma unui proces care a fost o adevărată mascaradă, este condamnat la 25 de ani de muncă silnică pentru „*crimă de asociaţie clandestină*."[36] Trece prin temniţele de la Aiud, Alba Iulia, Galda de Jos, Jilava, Gherla, Văcăreşti. A făcut parte din grupul de „*mistici*", alături de Traian Trifan, Traian Marian, Arsenie Papacioc, Valeriu Gafencu, pr. Vasile Serghie etc.

Cât a stat la colonia de muncă din Galda, între anii 1946-1948, „*Celula devine chilie de rugăciune, hrana – prilej de asceză, izolarea şi lepădarea de bunurile şi bucuriile vieţii – prilej de trăire în sărăcie, curăţie şi feciorie, necunoscutul – prilej de încredinţare în purtarea de grijă a lui Dumnezeu*".[37]

Mihai Rădulescu îl caracteriza astfel: „*Virgil Maxim nu a fost un creştin ca tot altul, ci unul ieşit din comun prin formarea sa profund teologică, ca şi prin acceptul hristic al încercărilor la care era supus*". [38]

După eliberarea din închisoare nu va scăpa de urmărirea securităţii, iar după anul 1989, încurajat şi susţinut de prieteni, va publica lucrările sale „*Nuntaşul cerului – poeme creştine cu teme isihaste*" şi „*Imn pentru crucea purtată*" (una dintre primele cărţi de memorialistică despre închisorile comuniste).

---

[35] Fabian Seiche, *Op. cit.*, pp. 337-342.

[36] *Mărturisitorul Virgil Maxim (4 decembrie 1921 – 19 martie 1997)*, p. 4, text preluat din Fabian Seiche, *Op. cit.*, pp. 337-342.

[37] *Ibidem*.

[38] *Ibidem*, p. 5. http://www.marturisitorii.ro/2016/03/19/valeriu-gafencu-parea-un-arhanghel-in-zbor-spre-inaltimi-patimitorul-virgil-maxim-%E2%80%A0-19-martie-1999/ şi www.literaturasidetentie.ro. (accesate în data de 23 octombrie 2017).

Meditaţiile lui Virgil Maxim pendulează între poezie şi rugăciune, ajungând la întâlnirea cu Dumnezeu văzut ca metaforă a luminii, reprezintă plânsul rugăciuni şi bucuria durerii, a celor ce şi-au trăit viaţa şi au murit dând slavă lui Dumnezeu. *„La Târguşor fiind adus de la Aiud a înţeles mai ales să folosească conversaţia în parte cu fiecare. Ca înalt trăitor creştin şi legionar el îndemna la cunoaşterea adevărurilor fundamentale de orientare creştină şi de concepţie legionară. Propaga de fiecare dată ceva sublim pentru setea sau râvna fiecăruia..... După mine, viaţa lui Virgil Maxim este una eroică. ...Virgil Maxim s-a ridicat cu râvnă spre îndumnezeire şi spre trăire creştină..."*[39].

Din nefericire, constatăm cu durere faptul că, pentru istoria literaturii române de până acum, Virgil Maxim este doar unul dintre mulţii necunoscuţi care au trecut prin calvarul temniţelor comuniste, îndulcindu-şi suferinţa cu încercările de versificare. Poemele lui Virgil Maxim, adunate în volumul *Nuntaşul cerului (Isihas)*,[40] au o valoare artistică şi literară de netăgăduit. Sunt *„poeme creştine cu teme isihaste"*, cum le numeşte însuşi autorul, definindu-le ca *„sinteze sub formă de metaforă ale unor stări şi stadii de viaţă duhovnicească – un dar de lumină şi trăire făcut sufletului meu - acolo unde nu se trăia numai pentru pâine..."*[41].

Astfel, poezia detenţiei a fost transfigurată în rugăciune. Nu a înlocuit rugăciunea, ci a îmbogăţit-o, oferindu-i forme poetice uneori clasice, descoperindu-se ca panaceu ce alinează durerile, reiterează idealurile şi menţine trează vigilenţa sufletului în faţa tuturor încercărilor de a fi distrus ceea ce este veşnic în fiinţa umană.

Mărturisitorul Constantin Oprişan[42] (16 martie 1921 – 26 iulie 1959). S-a născut pe 16 martie 1921, în comuna Onceşti, Tecuci. După absolvirea liceului din Bacău, se încadrează în Frăţiile de Cruce, în anul 1940. În ianuarie 1941 alege calea exilului în Germania, unde audiază cursurile de filosofie ale lui Martin Heidegger.

---

[39] Luca Călvărăşan, *Istoria în lacrimi*, vol. II, Sibiu, 1998, p. 178 şi 150.

[40] www.activenews.ro/cultura-istorie/19-martie-Virgil-Maxim-nuntasul-cerului-142000. (accesat în data de 25 octombrie 2017).

[41] Aspazia Oţel Petrescu, *Radu Gyr – Apostolul poet al închisorilor româneşti* în Revista *Atitudini* nr. 17, an III, iunie 2011.

[42] *Mărturisitorul Constantin Oprişan (16 martie 1921 – 26 iulie 1959)*, text preluat din Fabian Seiche, *Op. cit.*, pp. 388-393.

În februarie 1943 este luat în lagăr de către nazişti, unde va sta până pe data de 24 august 1944. După eliberare, se instruieşte în Germania, apoi vine în ţară, unde este numit reprezentantul Frăţiilor de Cruce pe ţară. În anul 1946 se înscrie la Facultatea de Litere şi Filosofie din Cluj, unde beneficiază de cei mai renumiţi mentori: Lucian Blaga, D.D. Roşca, Ştefan Bezdechi etc.

În noaptea de 14 spre 15 mai 1948 este arestat, închis la Jilava şi condamnat la 25 de ani de muncă silnică. Trece prin temniţele de la Piteşi (1949), unde va fi torturat *„pe măsura funcţiei sale"*, Gherla (dus în 1951) şi Văcăreşti (1955). Moare în iulie 1959 la închisoarea Jilava unde fusese adus în 1958.

Părintele Gheorghe Calciu-Dumitreasa, care i-a fost coleg în perioada detenţiei la Jilava, în ultimul an al vieţii lui Constantin Oprişan, îl caracteriza în felul următor: *„Era ca un sfânt; nu vorbea mult. Dar fiecare cuvânt care ieşea din gura lui era un cuvânt sfânt – numai despre Hristos, numai despre dragoste, numai despre iertare. Îşi rostea rugăciunile şi, auzindu-l cum le spune, ştiind cât de mult suferea, eram profund impresionaţi... Vorbea despre credinţă, despre dragoste, despre rugăciune. Se ruga tot timpul. Ştiţi, nu e aşa de uşor să stai într-o celulă tot timpul cu aceeaşi oameni. Când izbucneau anumite conflicte între noi, el se ruga. Şi rugăciunea lui era lucrătoare..."*[43]

Dumitru Bordeianu ne vorbeşte despre calităţile intelectuale şi morale ale mărturisitorului Oprişan: *„Era un om de o complexitate extraordinară, ce stăpânea varii domenii, de la muzică şi artă, până la matematică şi filosofie. Din fire era foarte afectuos, trăind totul la maximum. A fost supus celui mai mare supliciu, nefiind altul mai schingiuit ca el; a luat bătaie pentru fiecare tânăr legionar, cu un eroism de durată, neegalat"*.[44]

„Reeducarea" din temniţele comuniste a fost un adevărat infern, însă Dumnezeu a lucrat prin oameni, adevăraţi trăitori şi mărturisitori ai credinţei care, nu numai că nu au cedat presiunilor de tot felul abandonându-şi credinţa ci au făcut ca aceasta să rodească în inimile multora.

---

[43] Fr. George Calciu, *New Martyr Constantine Oprişan*, in *The Ortodox Word*, Vol. 33, No. 6 (197), Nov.-Dec., Platina, SUA, 1997, pp. 261-266.

[44] https://www.erepublik.com/sl/article/costache-oprisan-prezent--2091498/1/20. (accesat în data de 3 noiembrie 2017).

III. Atitudinea regimului ateu față de mănăstiri

Nu este neglijabil faptul că, începând cu anul 1950, mănăstirile ortodoxe din România au fost supuse unor ample intervenții ale Securității, care le percepea drept centre reacționare împotriva regimului comunist.[45] Considerând că acțiunile anticomuniste sunt mult mai bine organizate în zonele în care existau mai multe mănăstiri, organele de represiune au decis să intervină în forță în aceste regiuni. Apogeul este atins spre sfârșitul anilor '50, odată cu emiterea Decretului 410, pe 28 octombrie 1959, care prevedea desființarea anumitor mănăstiri și reducerea drastică a numărului de călugări și călugărițe în toate mănăstirile. Textul decretului prevedea: *„Monahismul poate funcționa numai în mănăstirile autorizate pentru cult și recunoscute legal. Permisul de funcționare a mănăstirilor trebuie să fie eliberat de către Departamentul Cultelor. Persoanele absolvente ale institutelor de educare a clerului pot să intre în monahism la orice vârstă dacă au efectuat deja serviciul militar. Persoanele fără studii superioare care au terminat cel puțin 7 clase primare pot intra în monahism la vârsta de 55 de ani, pentru bărbați, și la 50 de ani, pentru femei, cu condiția ca acestea să renunțe la salariul sau pensia de stat, să nu fie căsătorite și să nu aibă obligații prevăzute în Codul familiei…"*.[46] Drept consecință a decretului, 1.457 de călugări și măicuțe trebuiau să părăsească așezămintele monahale,[47] argumentul fiind unul simplu: pe de o parte mănăstirile constituiau locuri de refugiu și organizare pentru cei care susțineau rezistența anticomunistă, iar pe de altă parte, organele de represiune au constatat faptul că numărul mănăstirilor și al personalului monahal era prea mare pentru un stat ateu: 191 de mănăstiri în care viețuiau 6.400 de călugări și călugărițe (în anul 1958).[48]

În anul 1955, Securitatea redactează un raport privind situația mănăstirilor ortodoxe din țara noastră și propune trei soluții posibile, în vederea diminuării numărului acestora:

---

[45] V. Cristian, *Autoritățile comuniste și problema mănăstirilor ortodoxe din anii '50*, în Romulus Rusan (ed.), *Analele Sighet. Anii 1954-1960: Fluxurile și refluxurile stalinismului*, Fundația academică Civică, București, 2000, p. 179.

[46] ACNSAS, fond Documentar, Dosar 66, f. 37.

[47] G. Enache, A. Nicolae Petcu, *Op. cit.*, p. 56.

[48] C. Păiușan, R. Ciuceanu, *Biserica Ortodoxă sub regimul comunist*, vol. I, Institutul Național pentru Studiul Totalitarismului, București, 2001, p. 323.

1. Desființarea tuturor mănăstirilor, confiscarea tuturor terenurilor și bunurilor de către stat, măsură ce avea avantajul de a *„elimina punctele de concentrare ale elementelor reacționare regimului"*, însă prezenta pericolul *„dispersiei opozanților în toată țara"*[49], fapt pentru care a fost abandonată.

2. *„Regruparea călugărilor și călugărițelor în câteva mănăstiri și interzicerea acestora de a circula dintr-o mănăstire în alta, paralel cu desființarea atelierelor și școlilor monahale la toate nivelele, precum și adoptarea de noi norme privind intrarea în monahism"*.[50] Ideea a fost abandonată la scurt timp pe motiv că nu are eficacitate în distrugerea centrelor de rezistență anticomunistă.

3. Adoptarea unor *„măsuri speciale pentru ca masele populare de credincioși să se elibereze de sub influența mănăstirilor și pentru a face în așa fel încât aceste mănăstiri să înceteze să recruteze alți călugări"*.[51] Amânată până în anul 1958, din motive neelucidate, când a fost aplicată, această măsură constituie începerea adevăratei propagande împotriva aşa-numitului *„misticism ortodox"*.

Într-o notă a Ministerului Cultelor, redactată pe 28 august 1958, mănăstirile erau considerate *„centre care polarizează tot ceea ce Biserica are mai mistic, sunt puncte de rezistență ideologică a religiei… Ca urmare a transformărilor revoluționare din țara noastră, anumite elemente aparținând claselor exploatatoare, sau fiind în serviciul acestora, s-au îndreptate spre mănăstiri pentru că nu au mai avut, în noua societate, posibilitatea de a trăi după normele lor, formând o categorie de țărani dezorientați și bigoți. Conducerea Bisericii ortodoxe a acceptat acest fenomen, chiar dacă ar fi trebuit să-l abordeze prudent, făcând din chestiunea organizării vieții monahale una dintre preocupările sale importante. Această activitate a fost inițiată și coordonată direct de către patriarh."*[52] Nota conține diverse măsuri privind restricționarea vieții monahale, patriarhul Justinian Marina fiind acuzat că nu se implică în stoparea unor astfel de curente reacționare și anarhiste.

---

[49] C. Aioanei, C. Troncotă, *Contra armatei negre a călugărilor și călugărițelor*, în *Magazin istoric*, anul XXX, nr. 1(346), p. 3.
[50] *Ibidem*.
[51] *Ibidem*.
[52] ACNSAS, fond Documentar, Dosar 74, vol. 7, f. 67.

Urmare a intervențiilor insistente ale patriarhului, consecințele aplicării Decretului 410 nu au fost extrem de dramatice.

În toate mănăstirile ortodoxe au fost trimise fișe-tip elaborate de autoritățile centrale, identice pentru monahi și monahii. Fișele conțineau 30 de rubrici, pe lângă acestea realizându-se și o inventariere a bunurilor mănăstirilor. Dintre aspectele privitoare la datele personale, menționez: „*Numele și prenumele, numele de intrare în monahism, starea monahală, dacă este preot, data nașterii, numele părinților, vârsta părinților, ocupația părinților, averea părinților, data intrării în mănăstire, funcția ocupată în mănăstire și în afara mănăstirii, studiile (inclusiv cele teologice), ocupația înaintea intrării în mănăstire, în ce instituții și în ce localități (pe fiecare an), averea personală înaintea intrării în mănăstire, averea personală în prezent, mănăstirile în care persoana a trăit (perioada), funcțiile eclesiastice ocupate (cu indicarea perioadei), dacă a fost căsătorit și dacă are copii (date despre copii), dacă a fost condamnat la închisoare. De ce și cât timp (cu indicația procedurii de executare a pedepsei), starea de sănătate (pentru cei care suferă de boli cronice, trebuie anexat diagnosticul medical), infirmități, dacă dispune de un salariu (de unde și cât), dacă dispune de o pensie (de unde și care este motivația), dacă a fost în tranșee în timpul războiului, dacă a călătorit sau locuit în străinătate (cât timp și unde mai exact), dacă a făcut politică (în ce partid), ce meserie sau ce profesie cunoaște?, unde s-ar stabili în caz de ieșire din monahism, numărul cărții de identitate și al unității de poliție care a emis-o*”.[53] Pentru reprezentanţii sistemului comunist şi simpatizanţii acestuia, vârsta și starea de sănătate indicau capacitatea de muncă a persoanei, iar călătoriile în străinătate și apartenența la o familie bogată sau înscrierea în vreun partid politic, altul decât cel comunist, indicau un adevărat dușman al clasei politice.

Un număr reprezentativ de călugări şi călugăriţe au sfârşit în temniţele comunismului, mărturisindu-L pe Mântuitorul Hristos până în ultima clipă a vieţii lor pământeşti.

---

[53] Cercet. dr., Maria Mateoniu, *Criza monahismului românesc de la sfârșitul anilor '50. Cazul Mănăstirii Sfântul Nicolae (județul Prahova)*, în Budeancă, Cosmin, Olteanu, Florentin (coord.), *Identități sociale, culturale, etnice și religioase în comunism*, Institutul de Investigare a Crimelor Comunismului și Memoria exilului Românesc. Memorialul Rezistenței Anticomuniste „Țara Făgărașului”, Editura Polirom, Iași, 2015, pp. 348-349.

IV. Rezistenţa din munţi, fugă de teminţă?

Istoria rezistenţei împotriva regimului comunist din România este puţin cunoscută de către poporul nostru, în special de către tineri. La rezistenţa anticomunistă din munţi au participat persoane din toate categoriile sociale, implicit preoţii şi călugării. Astfel, în perioada 1944-1962, au funcţionat mai multe astfel de organizaţii pe tot cuprinsul ţării. Dintre acestea, doresc să menţionez:

1. În zona Munţilor Bistriţei şi Stânişoarei (Rarău, Durău), pe suprafaţa a 4-5 judeţe, începând cu anul 1948, au activat „*Gărzile lui Decebal*", organism condus de către dr. Gheorghe Vasilache. Mişcarea a avut un nucleu coordonat de ieromonahul Filaret Gămălău, stareţul Schitului Rarău. Fiind prins de forţele comuniste, şi-a ispăşit pedeapsa cu închisoarea în perioada 1949-1964. După eliberare a locuit în Comuna Crucea, la poalele Rarăului.[54] Pentru aceleaşi motive de susţinere şi acţiune în cadrul „*Gărzilor lui Decebal*" au fost arestaţi, în anul 1949, ieromonahul Hrisostom Asavei, împreună cu alţi şapte călugări de la Schitul Durău, printre care şi Ioasaf Marcoci.[55] Mai multe persoane din zona Ceahlău au fost urmărite de agenţii securităţii, printre care şi Pr. Ioan Ungureanu (+1974) de la Parohia „Naşterea Maicii Domnului" din comuna Ceahlău.

2. În Bucovina sunt întâlnite cazurile stareţului de la Mănăstirea Putna, Paulian şi al familiei Constantim şi Maria Cenuşă.[56]

3. În zona Vrancei, profesorul Ion Paragină (licențiat în litere și filozofie), împreună cu ofițerul Mihai Timaru au coordonat grupul de luptători împotriva comuniștilor. Aceștia și-au propus „*menținerea în Vrancea a unui spirit de frondă împotriva comunizării și menținerea făcliei Rezistenței până la marea insurecție*."[57] Din descrierea componenței grupului rezultă că acesta era format din liberali, țărăniști, foști

[54] Constantin Voicescu, *Oameni ai Bisericii în rezistenţa anticomunistă din munţii şi codrii României*, în *Analele Sighet II. Instaurarea comunismului – între rezistenţă şi represiune*. Comunicări prezentate la Simpozionul de la Sighetul Marmaţiei (9-11 iunie 1995), Fundaţia Academia Civică, Bucureşti, 1995, p. 281.

[55] Fond A.F.D.P., *Rarău-Durău*. Constantin Voicescu, *Stud. cit.*, p. 281.

[56] Fond A.F.D.P., filiala Bucureşti, *Manuscris Bucovina* (A.F.D.P. Bucovina). Constantin Voicescu, *Stud. cit.*, p. 281.

[57] A.F.D.P., *Vrancea*, p. 10. *Analele Sighet*…, p. 281.

legionari, militari etc., uniți cu toții împotriva comuniștilor.[58] Mișcarea a găsit sprijinul în stareții Evghenie Hulea și Teodosie Filimon de la Schiturile Mușinoaiele și Brazi.

4. În Dobrogea, mișcarea de rezistență a fost condusă de către aromânul Gogu Puiu. Dintre membrii mișcării, foarte mulți au căzut la datorie sau au făcut ani grei de temniță: Anastasie Fotu (student la teologie), pr. Gheorghe Șerban, pr. Gh. Comănici, pr. Ion Stere, pr. Dumitru Mihăilescu, pr. Aurel Lazarov etc.[59]

5. Astfel de grupări au acționat și în Topolog (pe versantul sudic al Munților Făgăraș), pe versantul dintre Transilvania al Făgărașului, Arnota, la mănăstirea Tismana, în zona Banatului, în Munții Apuseni, Maramureș etc.[60]

Literatura rezistenţei anticomuniste din munţi, în special poezia, este una de revoltă şi o chemare la luptă. Astfel, *Marşul luptătorilor din munţi*, semnat de Nicolae Mazilu şi pus în circulaţie de Ion Gavrilă Ogoranu, surprinde vibraţiile sufleteşti ale celor care şi-au pus viaţa în slujba unui ideal sfânt. *„Spuneţi, vă rog, oamenilor din ţară că mai există un colţ din Regatul României, care nu şi-a plecat capul înaintea comuniştilor. Si atâta timp cât ne vor sta capetele pe umeri, acest colţ de ţară va fi liber. Spuneţi-le să-şi păstreze încrederea că într-o zi toată România va fi liberă. Rugaţi-vă să vă ajute şi să ne ajute Dumnezeu”*.[61]

Chiar dacă unii au considerat „fuga” în munţi drept o modalitate de a scăpa de urmărirea sistemului ateu, participarea oamenilor Bisericii la mișcările de rezistență armată ne demonstrează faptul că aceștia nu au fost indiferenți față de destinul neamului nostru românesc și a credinței străbune. Totodată jertfa lor constituie un real și viu exemplu pentru noi, cei de astăzi, care trebuie să mergem pe același drum al implicării active în viața comunității.

Un alt aspect ce nu trebuie trecut cu vederea îl constituie exilul clericilor din perioada comunistă. Clericii din exil au luptat în cadrul activităţilor cultural-politice pentru combaterea materialismului ateu,

---

[58] *Ibidem*, p. 12.

[59] Olimpia Catană, Tașcu Beca, *Rezistența*, Constanța, 1995, p. 17 și 128. A.F.D.P., Dobrogea, p. 7, în *Analele Sighet…*, p. 284.

[60] Vezi *Analele Sighet…*, pp. 284-292.

[61] Ion Gavrilă Ogoranu, *Brazii se frâng, dar nu se îndoiesc*, vol . I , Editura Marist, 2009, pp. 286-287.

demascarea în faţa opiniei publice occidentale a persecuţiilor împotriva Bisericii şi încălcarea libertăţii de conştiinţă şi drepturile cetăţeneşti.

Dintre clericii ortodocşi care au activat în exil menţionez: preoţii Vasile Boldeanu şi Mircea Dimitriu (Episcopia Ortodoxă Română din Paris), preoţii Vasiloschi, Dumitru Popa şi Viorel Mehedinţu (Biserica Ortodoxă Română din Germania) şi alţii.[62] În iunie 1945, câţiva români ortodocşi şi catolici (Grigore Filitti, Marcel Ghinea, dr. Ioan Crişan, Mircea Dimitriu, Sandu Marin, Traian Golea, Vasile Simian, înv. Nicolae Leonte, dr. Radu Niţescu etc.) au întemeiat la Salzburg Comitetul Român de ajutorare a refugiaţilor din România. Au amenajat o baracă pe care o cumpăraseră astfel încât au putut găzdui peste 200 de refugiaţi anual.[63] Nu mi-am propus să detaliez acest aspect al exilului, însă şi exilul poate fi comparat cu o temniţă.

V. În loc de concluzii...

Epurările au avut loc în cultură, literatură, artă, presă, religie etc., vizând ştergerea identităţii noastre naţionale, prin anihilarea unui întreg curent de gândire şi spiritualitate românească, a unui model cultural românesc. Acţiunea era îndreptată împotriva întregului popor, nu numai a elitei sale, pornindu-se de la eliminarea operelor interzise din manualele scolare, până la exterminarea autorilor şi tuturor intelectualilor.

În detenţie, indiferent ce profesie ai fi avut: profesor universitar, savant, preot, împărtăşeai, la un moment dat, celorlalţi din cunoştinţele tale. Astfel, spaţiul carceral, transformat astfel într-o adevărată universitate, a găzduit aproximativ tot ceea ce a însemnat intelectual sau om de rând cu principii naţionale.

Aplicând reflexele condiţionate, cea mai cumplită metodă „pedagogică", de a îngenunchea voiţa şi de a distruge personalitatea umană,

[62] M. Caitar (Münster), *Rezistenţa şi lupta oamenilor bisericii din exilul românesc în Europa de Vest împotriva regimului comunist din România*, în *Analele Sighet II. Instaurarea comunismului – între rezistenţă şi represiune*. Comunicări prezentate la Simpozionul de la Sighetul Marmaţiei (9-11 iunie 1995), Fundaţia Academia Civică, Bucureşti, 1995, p. 481.

[63] *Ibidem*, pp. 482-483.

cu intenţia de a transforma pe cei care nu acceptau ideologia sistemului, într-o turmă de necuvântătoare, obedientă care ascultă şi execută orice în mod necondiţionat. Interesant de analizat este şi modul în care literatura de specialitate a epocii ilustra perceperea (impunerea) mesajelor Moscovei: *„Marxismul ca ştiinţă nu poate sta pe loc, el se dezvoltă şi se perfecţionează.... Marxismul nu admite formule şi concluzii imuabile, obligatorii pentru toate epocile şi perioadele. Marxismul este duşmanul oricărui dogmatism*."[64]

Lanţurile, foamea, bezna, umilinţa, mizeria şi toate caznele diabolice ale bolşevismului nu au împiedicat actul creaţiei, trăirii şi mărturisirii credinţei. Practic, literatura română şi teologia s-au mutat în catacombe, au fost îngropate sub pământ, unde au dat roade neaşteptate şi neprevăzute de puterea ateistă.

Pentru a putea rezista, deţinutul politic şi-a creat o filosofie proprie a detenţei care a înlocuit universul libertăţii, pierdut de afară. Această filosofie este una de sine stătătoare şi nu o filosofie-substitut, ce constituie o soluţie a credinţei sau soluţie prin credinţă. (de exemplu cazul părintelui Nicolae Steinhardt).

Dacă spre sfârşitul anilor '40 acuzele împotriva clerului vizau, în mare parte „aderarea la mişcarea legionară", spre finele anilor '50, securitatea s-a îndreptat spre laturile pastorală şi socială ale activităţii preoţilor, semn că Biserica se concentra spre reorganizarea din interior.

Fără a intenţiona abordarea exhaustivă a subiectului, consider că prezentul studiu trasează câteva linii de analiză a aspectelor ce definesc tema propusă. Conştient de rezultatele pe care cercetarea istorică le poate scoate la iveală, aşteptăm clarificări asupra mai multor aspecte aparent controversate la momentul actual.

---

[64] I. V. Stalin, *Răspuns unor tovarăşi*, Editura P.M.R., p. 16, citat de acad. G. Alexandrov, *Lucrarea lui I.V. Stalin „Marxismul şi problemele lingvisticii" şi rolul esenţial în desvoltarea ştiinţelor sociale*, în *Viaţa românească*, revistă a Uniunii Scriitorilor din R.P.R., nr. 2, anul IV, februarie 1951, Bucureşti, p. 238.

Church and communist regime in Serbia

Stefan Zeljković

Introduction

After the end of the First World War, a long-waited wish of south slavic nations to have their own state, was finally realized in 1918. on the Balkans, from former territories of tha Austro-Hungarian Empire and the Ottoman Empire, the Kingdom of Serbs, Croats and Slovens. The state unity encouraged to find a solution for dissolved Church, as was done by the renewal of the Patriarhate of Peć in 1920.

In the 1920s, the world was recovering from the effects of the war by accelerated modernization and impoverment of infrstructure. The constitutional monarchy led by the royal dynasty of Karađorđević enabled the Serbian Church unhindered development, more precisely it worked on restoring spiritual unity of the Serbian people nad created conditions for the impoverment of the Church life in the spirit of new needs. During the administration of the patriarch Dimitri (+1930), the administrative organization was impovered by creating new dioceses and ecclesiastical organs. Orthodox Christian faculty was found in the University of Belgrade for the needs of education of new generations of the clergy. The work of patriarch Dimitri was continued by his successor, patriarch Varnava (+1939).

Among the prominent figures from the beginning of the 20th century in the Serbian Church, is Bishop Nikolaj Velimirović. The work of the newly established National Christian Community was helped by his advocacy in 1920, the well known Prayer movement, in order to defend Orthodox Christian faith from various sects that came to the Serbian territory after the Great War. This movement, which worked

until the beginning of the Second World War, largely determined the course of the work of Serbian Orthodox Church and people of the second half of the 20th century, and we can still see today the consequences. Especially there was a link between nationalism and Saint Sava, from where the term 'Svetosavlje' comes from. Svetosav nationalism, in it's negative form, caused much damage to the Serbian Church during the second half of the 20th century, when Church had to stuggle with the division within itself, while also fighting for existance in the new state order. As an overture to the second half of the 20th century, during the Second World War, but also somewhat earlier, in the territory of Yugoslavia, communism appeared.

This work is dedicated to the relationship between the Serbian Orthodox Church and one of the most humiliating systems of state governance, communism, which committed horrible crimes in an effort to exterminate faith from the people and erase the Name of God. We will try to explain the historical circumstances that marked the second half of the 20th century and the consequences, when the short-lived, but demonic evil and bloody, the reign of Nazism, gave way to a godless communism that oppressed, humiliated and persecuted the Church of God for almost half a century.

I. Communism and its historical formation on the territory of Yugoslavia

Communism (lat. Communio – community) represents an ideology that advocates the establishment of a classless society that is based on joint ownership of the means of production. In its present form, communism emerged from the workers' movement of Europe from the 19th century, which was conditioned by advanced capitalism that cruelly exploited workers in every possible way. The fathers of communism are Karl Marx and Friedrich Engels, who advocated the idea of revolution as a form of freedom from the existing system and the introduction of radical social equality. The basic principles of their ideology are: the destruction of capitalism by armed forces and the establishment of the communist society and the dictatorship (rule) of the working class.[1] It should be noted that communism, after the

[1] Ranko Pejic, *History*, Serbian Sarajevo 2003, p. 240

October Revolution in Russia in 1917, when the imperial Romanov family was executed, recieved anti-monarchist spirit, and the fact that the Church was closely linked to the monarchy because of their traditional cooperation, hence communism became anti-clerical movement. Warfare against the monarchy meant war against the Church, and war against the Church was war against religion and God.

The Communist Party in the Kingdom of Serbs, Croats and Slovenians was found in the year of 1919, as the Communist Party of Yugoslavia, which was banned by the royal government after a couple of years, but continued to operate illegally, spreading its influence more and gaining more and more supporters. In year 1937, the head of the party becomes Josip Broz Tito, whose goal was to fight against fascism, and to takeover and establishment socialistic Republic. The monarchy has experienced its collapse during World War II, since the king fled, and Yugoslavia was occupied by Germany. The Allies decided to provide the support to Tito and the Communists, which was the final blow to the monarchy and the beginning of political rise of communism in the former Kingdom of Yugoslavia, which ceased to exist officially on November 29th 1945, by declaration of the Federal Republic of Yugoslavia.

II. Serbian Church and communism

Serbian Church got the ability to organize itself and strengthen, even though historical circumstances have heralded a dark future for it in the first half of the twentieth century. Patriarch Varnava has greatly improved the life of the Church, since it was in his time, Serbian Church reached the number of 37 dioceses, and on the other hand adopted the Constitution of the Serbian Orthodox Church and started the construction and reconstruction of many churches, among others, the church of St. Sava on the Vračar in Belgrade (1935).[2] Unfortunately, flourishing church life was short-lived. The monarchy was in crisis due to the strengthening separatism in some parts, especially among the Croatian population. The Roman Catholic Church was not satisfied

[2] Radomir Popovic, *Orthodoxy at the crossroads of centuries: Local Orthodox churches*, Belgrade, 1999, p. 132

with her position she received, in spite of its age-old aspirations to regain supremacy in the Balkans. Yugoslav politics which was year to year more strongly pursued by the royal government, not only it failed to reconcile differences within religious and nationaly divided monarchy, but even more irritated dissatisfied.[3] The attempts of joining the Concordat with the Roman Catholic church has collapsed because of the harsh reaction of the Serbian church, which was soon pushed into the background due to the outbreak of World War II, which brought the world the enormous suffering and destruction, but also changes in the field of political configuration, because the world is faced with the expansion of communism.

1. Serbian Church after the Second World War

At the peak of Concordat crisis in 1937, under strange circumstances, Patriarch Varnava died, and his place was taken by the former Metropolitan of Montenegro and the Littoral, Gavrilo (Dožić). During the unfortunate war that divided Europe and the world, Patriarch Gavrilo took refuge in the monastery of Rakovica, then in the Žiča and finally to the monastery Ostrog. He was captured by the Nazis in Ostrog, and was deported in Belgrade, where they kept him in prison. The execution of the patriarch was not possible, even though the Germans wanted to do, but they knew it would just irritate enslaved people. In 1944, the Patriarch, with the Bishop Nikolaj Velimirović, was imprisoned in the Dachau concentration camp, where he stayed until the end of war. During the absence of the patriarch, who could not immediately return to Serbia, but only in 1946, the deputy for Belgrade was Metropolitan of Skopje Josif Cvijović.[4]

The Metropolitan Josif was an energetic man who was aware of the difficult situation, so he took care of the Serbian church, and did everything that was possible to allow the work of the Holy Synod of Bishops,[5] taking over the presidency of the Synod as the oldest bishop at consecration. The Communist government had already begun even

[3] Zoran M. Jovanovic, *Belgrade Archdiocese and its environment in space and time*, Belgrade, 2014, p. 120

[4] Dr Rajko L. Veselinovic, *ibidem,* p. 269

[5] Sava Vukovic (Bishop of Sumadija), *Serbian hierarchs*, Kragujevac-Belgrade-Podgorica, 1996, p. 262

before the end of the war, to be unjust towards the Church and the clergy, so that the Metropolitan publicly addressed Josip Broz Tito protest letter, where we learn about the relationship between the communist authorities at the very beginning of her reign, the Church: "... With various sides to the Holy Synod are incoming complaints from ecclesiastical authorities. We cannot ignore the many cases where national authorities unfairly interfere in internal affairs of the Church." Here a Metropolitan introduced only couple of cases, where the government has interfered in church affairs, where it interfered the Liturgy, attacked the priests, desecrated the holy objects, forbade prayers and other ceremonies, and even physically attacked the clergy, in the almost all Dioceses of the Serbian Orthodox Church, not only in Serbia, and then further metropolitan states in the form of a protest requests to the government to be enforced and respected, concerning the respect for the freedom of the Church and its organizations, respect and protection of its clergy, the return of church property by the state government occupied during the war, and finishes letter with words, "You can think of Church as you wish, but by legal status, which the Church is constitutionally guaranteed, everyone has to respect... As you can see in all the above-mentioned there were a lot of cases, which Serbian Orthodox church caused the gravest violations, and therefore the Holy Synod in the interest of the correct legal relationship between Church and State, asks the Presidency of the Yugoslav Government to stop with these procedures, and that the regional state authorities order the necessary instructions how it is stated above."[6] This was in 1945. The state did not grant the Metropolitan's protest.

The Communist government even before the war had a vision of creating a federal state based on the six countries, with prerequisite to create these six countries. The Communists wanted to create a Macedonian and Montenegrin state, which also included the creation of independent church organizations, independent from Belgrade, to be as efficient as established pseudonational consciousness. In 1944 it was founded the so-called Initiative committee for organization of church life in Macedonia, which was quite ignoring the earlier church

[6] Radomir Popovic, *Sources for church history – second edition: Letter from Metropolitan of Skopje to Josip Broz Tito*, Belgrade, 2006, p. 576

organization.[7] It was the beginning of establishment, until now unrecognized, non-canonical Macedonian Orthodox Church. Metropolitan Josif and the Holy Synod did not agree with this, but the government was persistent. In the late 1946 Patriarch Gavrilo returned from abroad and immediately convened an urgent meeting of the Holy Synod. Unfortunately, the war was taking its toll, and freedom was not met by Dabrobosnian Metropolitan Petar Zimonjić, Upperkarlovac Bishop Sava Trlajić, Banja Luka Bishop Platon and the Czech-Moravian Gorazd. The four bishops died as martyrs by the invaders. Patriarch Gavrilo was grieved as one evil replaced the other evil. The departure of Nazi troops has not brought the expected prosperity and freedom, but an even worse situation encouraged by the attitude of government authorities toward the Church and to all of her concerns. The question of the Macedonian church remained unsolved, although the state pressure was rather increasing. The communist government of that time implemented extensive measures against the Serbian church, among other things, in addition to what has in the protest letter stated Metropolitan Josif, and to thus be continued, the government has completely separated the Church from the state, took her land holdings of approximately 70,000 hectares of land and 1,180 buildings, which were worth about eight billion dinars.[8] Patriarch Gavrilo had already died under strange circumstances, suddenly in 1950, at age of 71, although he did not feel sick or enfeebled.

The successor of Patriarch Gavrilo was the Bishop of Zletovo-Strumica and administator of the Ohrid and Bitola Diocese, Vikentije. It should be noted that the communist government has put pressure on the top of the Serbian church that Vikentije gets elected, which was evidenced by the presence of representatives of the Initiative Committee of the electoral council, by the will of the state. The communist government believed that bychoosing him, it will achieve all its goals when it comes to the "Macedonian question", but they were wrong. Patriarch Vikentije did not allow to violate the canonical tradition of the Church for the sake of national interests that were not just secular, but would also do harm to Serbian people. Pressure was

[7] Slavko Dimevski, *History of the Macedonian Orthodox church*, Skopje, 1989, p. 34
[8] Radomir Popovic, *ibidem*, p. 132

exerted on all sides, and after only two years, the Patriarch received an act by the state, that kicked the Theological Faculty out of the University, due to his refusal to consider the "Macedonian Question".[9] The patriarch gave in and the Holy Assembly of Bishops of the Serbian Orthodox Church has accepted the request of the autonomy of the Church in Macedonia in 1955, based on the existence of the former ancient Ohrid Archbishopric. Unfortunately, the sincere desire of the Serbian Church for Macedonia to develope normal religious life was not identical with the communist wishes, where the communists wanted "Macedonian nation", and hated the Church itself, and the creation of the Macedonian church was not the purpose of renewal of religious life but in order to achieve their goals. Patriarch visited Macedonia, but he didn't give his blessing for the establishment of the canonical Church in addition to the existing hierarchy of the Serbian Church. Parliament of the Serbian church refused nominations of bishops of Macedonia (since it is part of the certificate of autonomy, and included in the national hierarchy), holding that all candidates were unfit (they were all married priests), but the government warned that the issue of the Macedonian church must be solved, regardless of canonical and other obstacles. All this was followed by a shock to the Church and the nation. Patriarch Vikentije died under very mysterious circumstances, shortly after the regular session of the Holy Assembly of Bishops, in which the bishops and himself, confirmed his decision not to recognize the so-called "Macedonian Orthodox Church". He died on July 5th, 1958 in Belgrade.[10] In his place was elected the former Bishop of Zica, German.

2. Church and political events in Yugoslavia during the second half of the 20th century

After the Second World War, according to the Metropolitan Josif, Serbian Church was brought to poverty, because it was the first time in history that it lost its property and secured revenue for the maintenance of the central bodies and educational institutions.[11]

Other Yugoslavia, unlike the first, monarchist, was filled by state-national or state-civil Yugoslavism, combined with ethno-pluralism, by

[9] Radomir Popovic, *ibidem*, p. 133

[10] Sava Vukovic (Bishop of Sumadija), *Ibidem*, p. 79

[11] Sava Vukovic (Bishop of Sumadija), *Ibidem*, p. 263

which it was recognized the equality of all nationalities. In 1953, when the great communist leader of the USSR died, Stalin, second Diocletian, one could say, to power in Yugoslavia as President, came Josip Broz Tito, nothing less "religious" than Stalin. Ten years later, in 1963, name Yugoslavia was changed to Socialistic Federal Republic of Yugoslavia (SFRY), and its leader, the hero of the heroes was Tito. He was Yugoslavia, and Yugoslavia was him.[12]

Patriarch German was one of the most important Serbian herdsman of the Church, since he led the Church at the time of the most severe persecution, perhaps even worse than the Turkish times.[13] His election only was accompanied by pressure from state authorities, since he was considered the most suitable candidate for future cooperation between the Church and States. At the time of the election of Patriarch German, almost everyone was talking about corrupt elections - that the last sexton knows that the Patriarch was elected against the will of archbishops, with good agitation and terror.[14] These stories, which are not completely untrue, caused that in later sources, Patriarch German called the "red patriarch". The next year, in 1959, he was enthroned in Peć. That year, the Serbian Orthodox Church, by the signature of the Patriarch recognized the so-called pseudo-Macedonian church's creation and, consequently, the head of the Serbian church bore the title, unprecedented since the existence of the Patriarchate: "serbian and macedonian patriarch", and as an expression of their gratitude, the state awarded him the Order of the Yugoslav Flag of the First Order.[15] However, confirmation of the Macedonian quasi autonomy, failed to please the Macedonians. In the upcoming months there have been regularly problems due to the insolence by "chief" of the Macedonian Church, Metropolitan Dositej (+1981), which was originally vicar of patriarch Vikentije, after whose death in ethnically-church synod in Skopje elected non-canonical "Archbishop of Ohrid and metropolitan of Skopje and Macedonia." According to the folk

---

[12] Holm Zundhausen, *Serbian history from 19th to 21th century*, translated from German by Tomislav Bekic, Belgrade, 2009, p. 381

[13] Djoko Slijepcevic, *History of Serbian Orthodox Church III*, Belgrade 1991, p. 89

[14] Misina Veljko Djuric, German Djoric, *Patriarch in dedivinized age*, Belgrade, 2012, p. 54

[15] Dragoljub Vurdelja, *Decapitated Serbian Church*, Trieste, 1964, p. 80

proverbs, if you don't want the easy way, we'll go the hard way, the third national-church synod in Skopje in 1967, regarding the occasion of the two hundred years anniversary of the abolition of the Ohrid Archbishopric, has declared autocephalous status of the Macedonian church. Serbian Church has refused to accept this precedent and distanced itself from Macedonian church, putting the ecclesiastical court of the former Metropolitan Dositej and four bishops, which came with him into schism. None of the Eastern Orthodox Churches recognized the autocephaly. Attitude of Patriarch German has not changed even after the elections of Dositej's successor, Angelarije (+1987) and Gavrilo II (+1993), who, after their enthronement, sent requests to Belgrade to recognize the autocephaly, for which they received a negative answer.

Besides the "Macedonian question", Patriarch German was the culprit in Serbian church's suffering in other ways, for example, many priests suffered persecution and torture by government authorities, and no one was allowed to even speak about the issue. On relationship between communist authorities and Church, Serbian Orthodox clergy speak about mostly tragic and bitter experiences after the 1945: forbidden to perform clerical actions, expulsion, killed, arrested and convicted, especially in the area of Banja Luka eparchy.[16] Many priests were leaving Yugoslavia, which was a big problem to bishops and the patriarch.[17] The consequences of a systematic pushing the Church to the margins of society evidently were difficult. Disruption of the traditional religious rituals in Orthodox churches was a daily occurrence. The ones that were implementating religious and traditional customs, possessed icons and religious symbols in homes, were usually sent to the judges! It is difficult even today to prepare a precise list of churches and parish's buildings that were desecrated, icons and relics that were destroyed, given the fact that many misdeeds state authorities did not record, and also on the other hand the Church itself was sometimes forbidden to report crimes. In implementing its politics towards the Church, the state has many church's goods proclaimed for cultural and

[16] Dragan Sucur, *Banja Luka Diocese during Bishop Vasilije Kostic, 1947-1961*, Banja Luka, 2009, p. 48

[17] Misina Veljko Djuric, German Djoric, *Ibidem,* p. 160

historical monuments, singling them out from the wing of the Church. And finally, the very youth of Church was devalued, since the theologians were not entitled to social security, and were invited to the military service before graduation. The situation was more than difficult, since the priests were mostly old, and there was nobody to replace them.

The turning point in the history of communism in Yugoslavia, marked the death of the former leader, the last major of World War II and symbolic figure of Socialist Yugoslavia, Josip Broz Tito, in May 4th 1980. Oligarchy country in a false homogenous state, began a relentless struggle for power[18] and slowly started to leave communist traditions of the previous decades, which brought a positive change for rigid ideological attitude towards religion and the Church.

Cooperation of Patriarch German with communist authorities, despite outcry of individual bishops like Raska-Prizren bishop, Pavle (the latter successor Patriarch German), led to the fact that the Serbian diaspora in the United States separated from the mother Church in 1963, with the leadership of the US-Canadian Bishop Dionisije. This was certainly a part of plan of the communist government to sever ties with Serbs from Serbia and Serbs from the diaspora, and on the other hand Dionisije himself was an ambitious man, having previously asked the Holy Synod to grant him the title of metropolitan, three Vicars, and to add to his territory South America and South Africa. Serbian church has subsequently joined by dividing the American-Canadian Diocese, which served as a pretext for the schism. Besides this painful event in Serbian Church Parliament, with decay of communist regime bishops intended to renew the prayer movement of Bishop Nikolaj, to rehabilitate his personality and ideas, as well as the promotion of tougher course towards the country.[19]

Last Christmas epistle on the behalf of Patriarch German was rocked by 1989. His Holiness has fallen into bed due to illness, and soon after, the Holy Assembly decided that the patriarch retires in 1990. He died on August 27th 1991, and was buried in St. Mark's Church

[18] Holm Zundhausen, *Ibidem,* p. 413
[19] Misina Veljko Djuric, *Ibidem,* p. 256

in Belgrade.[20] Even during his lifetime, Bishop of Raska and Prizren Pavle was elected in 1990 for the new patriarch. The old Yugoslavia "died" in 1992, when does the Federal Republic of Yugoslavia begin, which consisted of Serbia and Montenegro, which marked the end of communism in Yugoslavia. Serbian Church, led by the new Patriarch, opted for nationalism in those turbulent years, since it managed to get through at least "American question," when in 1992 deleted rift in the US, but Macedonia has not.

Conclusion

For the Church the world still is the world whose face passes (1Cor 7:31), and this attitude applies to all forms and all institutions of the world. In Orthodox social ethics, the question of relations between Church and state, is additionally burdened by the notion of state-building nations. As yet it is impossible to impose the faith, so it is impossible to abolish or prohibit its existence in the atmosphere of truth, love and freedom, far above any form of violence. Through this historical period, when the terror was atheistic communism, Serbian church and religion in the nation were experienced as martyrs, but eventually took the victory wreath. Serbian Church came out not as defeated opponent system, but as transformed dynamical victory of good over evil. And in this sense speaks apostle John: "... and this is the victory that wins the world - our faith" (1Jn 5:4). Mimicking the words of his brother in Christ, apostle Paul continues, "Who shall separate us from the love of Christ? Grief and anguish, persecution or hunger ... but in all this we win through Him who loves us ... For I am convinced that neither death nor life ... nor any other substance will not be able to separate us from the love of God which is in Christ Jesus our Lord" (Rom 8:35-39).

Even in the Old Testament was written, "So the fool says in his heart: there is no God" (Ps 14:1), which clearly shows who is the one who hates God. Serbian church was put up with terrible suffering during many decades of communism. "Heaven and earth will undergo, but my words shall not pass away" (Mk 13:31), they say that he has left

[20] Sava Vukovic (Bishop of Sumadija), *Ibidem,* p. 135

us a legacy of our Savior to remember them in the most difficult times. Persecution, torture, prohibition, punishment and most diverse abuses, are the results of communism in our countries. Starting from Patriarch Gavrilo, and then Vikentije, who are most likely executed due to their resistance to the government, the largest interfering of politics in its ranks, the Church has experienced in the time of Patriarch German. His struggle that lasted for decades, has managed to preserve the church, the clergy and the faith to new generations. Although certain methods of Serbian clergy caused schisms, it may be the opinion only of the ignorant, because all the misdeeds that occurred Church, were the result of government intrigue. Finally, we can conclude this work with the famous words of Lactantius: "Until recently demolished Church rose again as the temple of God, which the unbelievers destroyed, builds with greater glory and grace of God. Now, after a turbulent whirlwind of dark storm, desired shine and pleasant air finally came. Those who rise up to the Lord, lie, those who destroyed the holy temple, were killed in an even greater demolition, those who cut the righteous dropped the souls under the strikes from the sky and under the deserved torments. Because the Lord revealed their downfall, to thereby provide a large and lovely examples in which the descendants learn that God is one and the same judge who determined worthy of punishment and wicked persecutors."[21]

[21] Lactantius, *Death of the pursuers*, Belgrade, 2014, p. 11

De la chilia mânăstirii la chilia închisorilor comuniste. Părintele arhimandrit Ioan Iovan de la Mânăstirea Recea, mărturisitor al dreptei credințe ortodoxe

Pr. Lect. dr. **Stelian Manolache**

Preliminarii

Simpozionul organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj Napoca, se pliază pe un subiect nu numai interesant, ci şi duhovnicesc/provocator constructiv dogmatic, moral şi liturgic prin dimensiunea abordărilor sale *în memoria apărătorilor ortodoxiei din timpul comunismului.* Ne-am ales, cu această ocazie, să vorbim despre chipul jertfelnic/mărturisitor al unuia dintre cei 3000 de deținuți politici din închisorile comuniste, un vaşnic apărător al ortodoxiei, viețuitor, în ultima parte a vieţii sale, în eparhia Albei Iulii, la mânăstirea Recea, judeţul Mureş. Este vorba despre părintele Ioan Iovan, ales păstor de suflete ce prin dăruirea şi abnegaţia faţă de învăţătura noastră ortodoxă strămoşească, a fost arestat, prin decretul 209 din anul 1950, datorită mărturiei sale despre libertatea spiritualităţii învăţăturii dogmatice, liturgice şi moral ortodoxe, pe care şi le-a asumat cu o dragoste supremă şi responsabilitate creştină. Motivul arestării sale, de către puterea comunistă, a fost că el nu a vrut să trăiască ca un *căldicel*[1] *al*

[1] Biblia sau Sfânta Scriptură, *Apocalipsa după Ioan 3, 16*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1999

credinţei creştine în şi pentru Mântuitorul Iisus Hristos, de unde lipsa de compromisuri/troc cu credinţa ortodoxă strămoşească vis-a-vis de gândirea marxist dialectică a partidului comunist. *În acest context el va fi condamnat la moarte*, ulterior, aceasta fiind comutată la 16 ani grei de închisoare, în cele mai cumplite temniţe de pe cuprinsul ţării. În prima parte a mărturiei noastre, despre acest mare duhovnic al Ardealului şi al Munteniei, *vom vorbi despre viaţa acestuia şi calea desăvârşirii pe drumul către modelul chipului de înger al monahului nevoitor*, el devenind o „pildă credincioşilor cu cuvântul, cu purtarea, cu dragostea, cu Duhul, cu credinţa şi cu curăţia” (1 Tim. 4,12), ca în partea a doua, să vorbim despre amintirile noastre concrete legate de el, ca duhovnic şi preot, ce mi-a îndrumat paşii, cu o dragoste nemaiîntâlnită, întru cele ale preoţiei, până la apusul vieţii sale sfârşită în data de 19 mai 2008.

Scurtă istorisire asupra copilăriei şi adolescenţei părintelui arhimandrit Ioan Iovan de la Recea

Nu a fost odată, când întâlnindu-mă cu părintele Ioan, dincolo de bucuria slujirii Sfintei Liturghii – atunci când îl aveam pe Fiul lui Dumnezeu, Iisus Hristos, pe Sfânta Masă, împărtăşindu-ne cu Sângele şi Trupul Său toţi preoţii adunaţi alături de el -, la altarul de vară, situat lângă vechea biserică, fie la noua biserică a mânăstirii, capodoperă a arhitecturii noastre româneşti, să nu îmi povestească de locurile sale natale şi viaţa sa pusă sub semnul Crucii. El venea dintr-o zonă a Oradei, de un pitoresc aparte, zonă scăldată de apele Crişului Repede, împodobită cu dealuri de păduri şi ogoare mănoase. Lumina zilei, părintele Ioan, a văzut-o în satul Husasău de Criş în 26 iunie, 1922, ca ultim copil al părintelui Gavriil şi al preotesei Maria, de mic copil fiind ataşat, până la adoraţie, de mama şi tatăl său, vrednic slujitor al altarului străbun. După terminarea şcolii primare şi a liceului la Oradea, sub impulsul educaţiei creştine al mamei, dar şi al modelului de preot al tatălui său, se va înscrie, în 1942, la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj, facultate nerecunoscută de statul maghiar. Cursurile de o înaltă ţinută academică, precum cele ale Î.P.S. Nicolae Colan sau al regretatului profesor martir[2] Galaction Liviu Munteanu,

[2] Pr. prof. Vasile Stanciu, *Din dosarul politic a doi iluştrii profesori de teologie clujeni: preotul martir Liviu Galaction Munteanu şi preotul Ioan Bunea*, în vol. *Eucharist and Martyrdom: From ancient catacombs to the communist prison*, Editura Reîntregirea, Alba-Iulia, 2014

decedat la Aiud, îşi vor pune o puternică amprentă asupra culturii teologice, dar şi a spiritualităţii şi a vieţii sale moral creştine a părintelui Ioan, aptitudini ce îl vor desemna pe tânărul teolog Silviu Cornel Iovan, să fie numit, în scurt timp, *nu numai secretar al facultăţii, ci şi profesor la şcoala de cântăreţi bisericeşti, deşi era numai în anul al treilea de studii*. După terminarea facultăţii, în 1946, în anii instaurării regimului comunist, examenul de licenţă îl va susţine la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Sibiu, cu teza intitulată *Sfânta Euharistie şi viaţa mistică*, la Catedra de Mistică şi Morală a Î.P.S. Nicolae Mladin, mitropolitul Ardealului. Ca proaspăt absolvent, nu numai al Facultăţii de Teologie, dar şi al Seminarului pedagogic universitar de la Cluj, el va fi numit, *concomitent, profesor de religie, atât la liceul Gheorghe Bariţiu, cât şi la liceul comercial de fete*. În acelaşi an, în 1946, pentru rezultatele sale şi modul său de a fi, el va fi recomandat pentru cursurile de doctorat în teologie, la Catedra de Dogmatică a părintelui profesor Dumitru Stăniloaie, dar şi la Facultatea de Drept din Cluj. Fiind atras de viaţa ascetico-duhovnicească monahală, după lungi discuţii cu părintele Arsenie Boca, iniţiatorul fenomenului de redeşteptare spirituală de la mânăstirea Brâncoveanu – Sâmbăta de Sus -, precum şi cu duhovnicul său, episcopul martir Nicolae Popovici al Oradei – celebru contestatar al regimului comunist -, în 1947 el îşi întrerupe studiile de doctorat, *pentru a intra în rândul noilor ostaşi mărturisitori ai credinţei creştine în Iisus Hristos Mântuitorul lumii*. Va fi hirotonit la mânăstirea Vladimireşti, în 26 mai 1948, iar în 27 noiembrie 1949, va fi călugărit, cu această ocazie primind numele de Ioan, de la P.S. Antim Nica, episcop al Buzăului şi al Galaţiului, la mânăstirea de călugări Sihastru, din judeţul Galaţi. La o lună după acest eveniment, în 18 decembrie 1949, va fi hirotonit ieromonah de către duhovnicul său P.S. Nicolae Popovici, pe seama mânăstirii Vladimireşti, din judeţul Galaţi. Cu prilejul acordării Tainei Sfintei Spovedanii, acesta îi va spune: *ca şi duhovnic, în acest Sfânt şi Sfinţitor lăcaş, îţi poruncesc să deschizi cerul acestor oameni şi să nu îl închizi*![3], cuvinte care vor devenii un *testament viu* asupra viitoarei sale vieţii euharistice şi duhovniceşti[4] .

---

[3] Monahia Cristina Stavrofora, *Părintele Ioan Iovan de la mânăstirea Naşterea Maicii Domnului - Recea de Mureş*, Ed. Tipografia Andra, Târgu-Mureş, 2010, p. 23

[4] Monahia Cristina Stavrofora, *Părintele Ioan Iovan de la mânăstirea Naşterea Maicii Domnului - Recea de Mureş,* Ed. Tipografia Andra, Târgu-Mureş, 2010, p. 22

Începuturile misiunii pastorale a părintelui Ioan şi reacţia organelor de partid şi de stat faţă de această slujire jertfelnică preoţească

Punerea în practică a îndemnului de mai sus va atrage mase mari de oameni la mânăstirea Vladimireşti, lucru ce va pune pe gânduri autorităţile puterii statale, îngrijorate de *fascinaţia puterii ziditoare a cuvântului-faptă a părintelui Ioan*. Într-o primă fază de stopare a *fenomenului Vladimireşti*, organele de partid centrale şi locale vor trimite circulare prin care se *interziceau toate pelerinajele spre mânăstirile din România, văzute ca centre de infectare ideologică a maselor populare*. În a doua fază, aceleaşi organe, folosindu-se de administraţia obedientă a administraţiei episcopale, vor încerca să îl îndepărteze, pe părintele Ioan de la oficiera Sfintelor Taine, sub pretextul participării acestuia la cursurile de îndrumări misionare. În aceste condiţii, părintele Ioan se va ridica contra Tatălui Minciunii (Ioan 8,44) şi după o perioadă de post şi de rugăcine, va întocmii, cu amărăciune, un *memoriu al durerii ortodoxiei româneşti* al cărei reprezentant demn se considera, adresându-se atât Sfântului Sinod, tuturor membrilor Sfântului Sinod, cât şi Ministerului Cultelor[5]. Acest memoriu va ajunge, inclusiv, pe masa sinistrului ministru de interne Alexandru Drăghici, care va lua act de curajul fără limite al părintelui Ioan ce scria, îndurerat, în memoriul său: „... *Un împuternicit al Statului, Coban, ne-a jignit credinţa în Sfintele moaşte, afirmând că ne închinăm la oase goale care pot răspândi microbi. Alţi împuterniciţi au îndrăznit să ne ceară socoteală, privind metodele săvârşirii Sfintelor Taine... Unii reprezentanţi ai Statului au ieşiri necontrolate, cum s-a întâmplat la mânăstirea noastră în Prima zi de Crăciun, când împuternicitul – secretarul de partid de mai sus s.n. - ... i-a pălmuit pe creştinii închinători că vin la mânăstire...*”. Părintele Ioan îi întreba pe noii conducători ai României, supuşi Moscovei, de ce preoţii şi călugării „*care vor să aducă lumina lui Hristos în popor...sunt urmăriţi şi opriţi... judecaţi şi condamnaţi la ani grei de închisoare?, ... în ce mai constă, atunci, libertatea religioasă şi care sunt limitele ei? Dacă este o colaborare între*

[5] Monahia Cristina Stavrofora, *Părintele Ioan Iovan de la mânăstirea Naşterea Maicii Domnului - Recea de Mureş*, Ed. Tipografia Andra, Târgu-Mureş, 2010, p. 33

Biserică şi Stat, atunci de ce Statul are drepturi nelimitate şi se amestecă grosolan în toate ale Bisericii, neîngăduindu-i libertate spre împlinirea misiunii sale de sfinţire a sufletelor...Statul se amestecă ..., prin ministere, în armată, în şcoli, în facultăţi, în alte instituţii, dar Bisericii nu i se îngăduie să aibă reprezentanţii ei... Oare asta este libertatea cultului şi metoda ideologică în R.P.R? Categoric, nu! Aceasta este metoda cea mai perfidă de prigoană religioasă. Este deghizată în articolul 84 şi oarecum planificată în intensitate, dar tot prigoană se cheamă. Unii au spus că suntem reacţionari. Da, suntem reacţionari până la moarte, împotriva diavolului şi a ucenicilor săi. Alţii ne-au spus ca am fi un centru mistic în coasta Rusiei. De fapt, mânăstirea constituie un centru duhovnicesc aşezat de Dumnezeu în coasta lui Antihrist..."[6].

Lungul drum al calvarului mărturisirii credinţei ortodoxe şi a mântuirii monahului nevoitor de la Vladimireşti

Comportamentul tranşant, în cuvânt şi în faptă creştinească, în urma memoriului din anul 1955, a tulburat conducerea Statului şi conducerea Bisericii Ortodoxe Române. S-a hotărât arestarea sa şi în noapte de 29 spre 30 martie 1955, părintele Ioan va fi ridicat de Securitate şi dus la închisoarea din Galaţi. Aici el va deranja, în continuare, pe toţi cei care erau torţionarii săi prin atitudinea sa, *el acuzând modul încălcării libertăţii de exprimare şi a credinţei religioase*, concretizate în dărâmarea *altarelor Bisericilor, transformate în podiumuri pentru susţinerea de concerte de muzică uşoară*, precum biserica Sfânta Maria din Galaţi, iar la Brăila prin distrugerea statuii Maicii Domnului de la Institutul Notre-Dame[7]. În scurt timp, după sărbătoarea Paştilor, va fi transferat la Bucureşti, în subsolul Ministerului de Interne, unde va fi supus unui sistem bine gândit de torturare, dus de câte 4-5 ori pe noapte la anchete lungi, istovitoare, unde *i se cerea să retracteze tot ceea ce a spus şi că în România comunistă ne bucurăm de toate libertăţiile cultice şi religioase, nefăcându-se nici o discriminare religioasă sau socială*. Va fi anchetat, inclusiv, de ministrul de interne, Alexandru Drăghici, care, iritat de atitudinea sa, îl va trimite înapoi la Galaţi pentru judecarea procesului,

[6] Monahia Cristina Stavrofora, *Părintele Ioan Iovan de la mânăstirea Naşterea Maicii Domnului - Recea de Mureş,* Ed. Tipografia Andra, Târgu-Mureş, 2010, *p. 34*

[7] Monahia Cristina Stavrofora, *Părintele Ioan Iovan de la mânăstirea Naşterea Maicii Domnului - Recea de Mureş,* Ed. Tipografia Andra, Târgu-Mureş, 2010, *p. 38*

acuzat fiind de încălcarea ordinei sociale şi politice, precum şi de misticism bolnăvicios. Condamnat la moarte, sentinţa îi va fi comutată la muncă silnică pe viaţă, din care va executa 9 ani şi jumătatea până în 1964, data apariţiei decretului 41 de amnistie.

Celula închisorii transformată în chilie călugărească, **reper de slujire practică şi de nevoinţă creştină pentru aproapele aflat în suferinţă - Văcăreşti, Jilava, Gherla, Aiud -**

Ştiind că va fi arestat şi condamnat pentru atitudinea sa curajoasă, părintele Ioan se va întâlni, în secret, cu cel care l-a hirotonit preot şi ieromonah, regretatul I.P.S. Nicolae Popovici, episcopul deportat al Oradei, la Mânăstirea Cheia din judeţul Prahova. Aici el va primii, în dar, un Sfânt Antimis, pe care, ulterior, îl va purta *cusut/camuflat* pe zeghea sa de deţinut. El va sluji, astfel, în conformitate cu idealul pe care şi l-a propus, în fiecare zi, *Sfânta Liturghie de-a lungul întregii sale vieţi de deţinut politic*. Începutul *reeducării părintelui Ioan, în realitate a fost un urcuş al virtuţiilor duhovniceşti spre mântuire*, ce va începe odată cu întemniţarea sa la penitenciarul Semicerc Galaţi prin lungile anchete istovitoare în timpul nopţii, ce defăimau credinţa sa mărturisitoare, anchete ce aveau ca scop *neodihna şi oboseala psihică la care se adăuga privarea de apă, alimente, căldură şi lumină*. Aici va contracta *boala închisorilor, un* TBC ganglionar, motiv pentru care va fi transportat spre spitalul închisorii din capitală într-o maşină camuflată a temutei Securităţi, pe care scria *Caravana Cinematografică*. Acest drum îl va *parcurge în condiţii de umilinţă supremă cu lanţuri la mâini şi la picioare, întins cu faţa în jos pe podeaua maşinii*. Destinaţia era închisoarea Văcăreşti, închisoare dotată cu personal medical special - doctorul evreu Schoferman şi doctorul Blidaru, fiu de preot -, pentru îngrijirea celor mai grave boli contractate în închisori. Aici va avea parte de două evenimente sufleteşti care îl vor marca profund: 1. *aflarea morţii mamei sale*, *şi* 2. *oficierea Sfintei Liturghii de Sfintele Paşti, în închisoare, într-o comuniune deplină a credinţei creştine în ritualul ortodox împreună cu preotul vicar romano-catolic de la Iaşi, Xaveriu, şi părintele greco-catolic Nicolae Opriş de la Bonţida, Cluj*. Aflându-se de oficierea Slujbei de

Înviere, gardienii vor încerca să afle ceea ce s-a întâmplat. Într-un gest de solidaritatea supremă creştină, *toţi deţinuţii vor face un corp comun pentru păstrarea Tainei la care au participat, animaţi de bucuria divină a Învierii Mântuitorului nostru Iisus Hristos*. Pentru calitatea sa martiric-mărturisitoare, de acum înainte, situate la limita dintre moarte şi viaţă, *Dumnezeu îl va ocrotii prin intermediul visului ziditor de lumină, Arătându-i că drumul pe care îl parcurge este Calea, Adevărul şi Viaţa* (Ioan 14,6), *dar şi a suferinţei întru Mântuitorul Iisus Hristos*. De la Văcăreşti, părintele Ioan va ajunge la Jilava, *socotită o închisoare de tranzit, unde procesul de reeducare avea ca obiectiv ştergerea personalităţii deţinutului, va continua prin încarcerarea lui într-o celulă aflată lângă camera mortuară unde se aflau deţinuţii condamnaţi la moarte*. *Cu acest sentiment al morţii*, el va fi dus către închisoarea Gherla din Ardeal, unde se aflau şi mulţi foşti prizonieri din Uniunea Sovietică. Aici, în urma aflării veştii despre *contrarevoluţia din Ungaria din 1956, înăbuşită în sânge de puterea sovietică şi statele comuniste afiliate pactului de la Varşovia*, vor urma cele mai cumplite zile cu *bătăi soră cu moartea*, datorită *loviturilor de rangă*. În aceste condiţii de teroare, pentru a fi întăriţi în credinţa lor, neştiindu-se care dintre colegii de celulă s-ar putea să moară, *părintele Ioan va începe să-i împărtăşască pe toţi colegii săi aflaţi în suferinţă*. El va fi ocrotit, pentru dăruirea sa duhovnicească, inclusiv, de unul dintre gardienii care-l supravegheau, spuându-i părintelui că-*i mulţumeşte, că îl pomeneşte la Sfânta Liturghie, considerându-l şi pe el creştin, deşi lucrează într-o instituţie a morţii*. Spre deosebire de gestul acestui gardian binevoitor, majoritatea gardienilor şi ofiţerilor erau brutali şi răi, precum acel locotenent din Mintiu Gherlei, care, deşi fiu de ţăran creştin, va profana anafura sfinţită la Sfânta Liturghie, iar ulterior transferându-l în cea mai cumplită celulă din Gherla şi, ulterior la penitenciarul din Aiud, alături de alţi deţinuţi politici cu pedepse de până la 25 de ani de muncă silnică. Aici se aflau, încă din 1942, aşa numitul *grup al misticilor*, condus de Traian Trifan şi Traian Marian, grup din care mai făceau parte părintele Arsenie Papacioc, Nicolae Mazăre, Marin Naidim, Iulian Bălan, Constantin Ţuţea şi Valeriu Gafencu, grup cu care va interrelaţiona pentru acelaşi ideal creştin. Odată cu anul 1958-1959, *va începe şi debutul reeducării de la Aiud, după modelul de la Piteşti*. În acest proces, ce avea ca scop imediat *neutralizarea mişcării legionare şi desolidarizarea*

celor închişi de propriul trecut politic, dar şi de trecutul religios, aşa cum îl avea părintele Ioan, *regimul îşi va propune anihilarea totală a credinţei, ce devenise un fundament al rezistenţei spirituale deţinuţilor*. Aici, într-o celulă mică, cu obloanele de metal trase, ca de altfel în toate închisorile, cu multiple paturi suprapuse şi într-un miros greu pestilenţial, datorită hârdăului în care îşi făceau nevoile şi a lipsei de medicamente, *deţinuţii refractari la reeducare, vor începe să moară pe capete de diferite boli, dintre care dizenteria se afla pe primul loc*. Cu toate acestea *superioritatea rezistenţei spirituale a misticilor* - cum era etichetat şi părintele Ioan - *a triumfat prin centralitatea trăirii Euharistiei/împărtătşirii cu Sângele şi Trupul în Hristos în dauna activismului politic.* Cei care nu mai rezistau şi care treceau la cele veşnice erau duşi cu o cotigă, acoperiţi de pături militare, pe Dealul Robilor, o zonă din apropierea gării din Aiud, unde erau înmormântaţi, de-a valma, unii peste alţii. Aiudenii veniţi să îşi ia buteliile de aragaz, folosite la prepararea mâncării şi la încălzitul caselor, pe cartelele date de puterea comunistă, priveau, adeseori, de la depărtare, cu multă groază, ceea ce se întâmpla pe dealul în pantă. Aici la Aiud, metodele de reeducare de la Piteşti, îşi vor găsii noi forme de tortură psihică, datorită imaginaţiei diabolice fostului comandant al Securității de la Sibiu, colonelul Gheorghe Crăciun, *transferat director la acest penitenciar. El îi ademenea pe deţinuţi cu oferirea de alimente şi ascultarea la megafon, la nesfârşit, a măreţelor realizări ale Partidului Comunist, metodă ce i-a făcut pe mulţi deţinuţi să cedeze în speranţa unei eliberări mai rapide şi a unei vieţi mai confortabile*. Pentru că a refuzat să citească din *Biblia hazlie şi a mânca o farfurie de macaroane cu brânză proaspătă de vacă, în care se afla un drog, părintele Ioan va fi dus la închisoarea din închisoare, numită Zarca*. Frigul, curentul, care circula la nivelul urechilor, mucegaiul şi umiditatea erau calitățile *mormântului închisorii din închisoare, de unde puţini au scăpat cu viaţă.* Prin mila lui Dumnezeu, părintele Ioan va fii eliberat la 1 august 1964, în urma decretului de aministie din acelaşi an. El va pleca din gara din Aiud cu trenul de Iaşi, la Sfintele Moaşte ale Cuvioasei Parascheva, pentru ai mulţumii Cuvioasei că la scăpat din *casa morţii penitenciarului*. Ca semn de desconsiderare şi de neacceptare la acţiunea cultural-reeducatică, comandantul Gheorghe Crăcin îi va da un cerificat prin care era caracterizat ca fiind un *apărător şi mistic periculos al credinţei ortodoxe.* De

aici se va duce apoi către casa părintelui său, părintele Gavriil Ioan, care văzându-l, împreună cu fratele său Tiberiu, şi surorile Minerva, Veronica şi Victoria, după ce l-au sărutat cu mare compasiune au mers împreună la mormântul mamei sale, unde tatăl său, copleşit de durere, a strigat: *Mămică a venit fiul nostru la tine să te vadă*![8]

Educaţia prin asumarea suferinţei creştine, bucurie pentru viaţa cea veşnică întru şi prin împărtăşirea cu Sângele şi Trupul Mântuitorul Iisus Hristos

La 9 ani de la trecerea la cele veşnice, ca ucenic pe care la iubit atât de mult, conştiinţa mea îmi spune să dau mărturie, înaintea Sfintei Treimi şi a poporului creştin drept credincios, despre câteva întâmplări ziditoare pe care le-am trăit împreună. L-am cunoscut pe părintele Ioan încă din copilăria mea, după anul 1964, an al eliberării sale din închisoare, el asumându-şi misiunea de preot, printr-o mare capacitate de a se dăruii cauzei drepte a mărturisirii strămoşeşti ortodoxe, cu dârzenie şi inteligenţă în acelaşi timp. Pentru toată obştea risipită de la Vladimireşti, cât şi pentru călugării şi călugăriţele pe care îi cunoştea, inimosul părinte Ioan făcea lungi călătorii din Bucureşti atât spre Ardeal, Muntenia şi Moldova, *spovedindu-i, împărtăşindu-i şi întărindu-i în viaţa pe care au închinat-o Mirelui Iisus Hristos*. Ca şi Marele Păstor care nu şi-a lăsat oile date spre îngrijire sufletească şi trupească, părintele Ioan va ajunge şi în oraşul Brăila, unde m-am născut, poposind la casa unui credincios, din apropierea Grădinii Mari situată pe malul Dunării. Părinţii mei, profunzi oameni religioşi, provenind din familii apropiate de mediul monahicesc prin părintele Dometie Manolache, maica Ierusalima Ghibu, Anastasia Ghibu şi Eudoxia Manolache de la mânăstirea Râmeţ, jud. Alba, ne-au adus, pe mine şi pe sora mea, Mioara, cu această ocazie, pentru a fi binecuvântaţi de *marele duhovnic al închisorilor de la Vladimireşti*. Aici la Brăila se vorbea, în condiţii de maximă clandestinitate, despre suferinţele şi necazurile îndurate de părinţii călugări şi de maicile călugăriţe din diferitele mânăstiri, ce au fost daţi afară din *oazele lor de linişte*, ca urmare a decretului 410 din

[8] Monahia Cristina Stavrofora, *Părintele Ioan Iovan de la mânăstirea Naşterea Maicii Domnului - Recea de Mureş,* Ed. Tipografia Andra, Târgu-Mureş, 2010, p. 72

anul 1959. Aici părintele Ioan îi încuraja, transmiţându-le să aibe *răbdare, nădejde şi credinţă (Ep. Romani 5,13) în ducerea Crucii monahale pe drumul Golgotei mânturii*. Fiind copil şi participând la astfel de discuţii de suflet, părintele Ioan, mângâindu-mă pe cap îmi spunea cu tristeţe, dar şi cu fermitate să nu vorbesc de cele ce am văzut acolo. În anii următori, fiind vremuri grele de încercare, cu nevoi de îndelungă sfătuire pentru supravieţuirea obştilor monahale, îmi aduc aminte că maicile de la Râmeţ, au plecat odată cu trenul până la Războieni pentru a se întâlni cu părintele de la care doreau să-i ceară sfat. Părintele Ioan a venit de la Bucureşti, punându-şi în joc libertatea abia dobândită, şi după ce le-a văzut, ştiind că este urmărit de organele de Securitate, le-a spus să meargă în urma sa la trei metri şi să-i spună problemele care le frământau. După această scurtă întâlnire de spiritualitate şi povăţuire duhovnicească, ce a durat numai câteva minute, dar plină în învăţăminte, fiecare a pornit, bucuros, pe un alt drum. Părintele Ioan a menţinut această *flacără a slujirii Sfintei Liturgii şi a credinţei împărtăşirii cu Sângele şi Trupul Mântuitorului,* mergând din mânăstire în mânăstire, din deal în vale, din munte la câmpie, unde îşi împărtăşea ucenicii, precum maica Tomaida, trecută la cele veşnice în 1990, – fiică de general - de la mânăstirea Suzana, şi ucenica sa Carmen/monahia Iuliana, vieţuitoare, actualmente, la mânăstirea Recea. Anii au trecut precum clipele, părintele Ioan, având părul alb acum, dar cu acelaşi suflet tânăr şi ochi pătrunzători care te sfredeleau până în adâncul fiinţei tale. Bucuria lui cea mare era să meargă duminică de duminică la mânăstirea Plumbuita şi Antim pentru a asculta şi a se întării prin Sfânta Liturghie. El oficia Sfânta Liturgie în garsoniera pe care o avea, garsonieră împodobită peste tot cu frumoase icoane şi o candelă care ardea în permanenţă. Pe un perete al garsonierei, unde se găsea un şifonier cu trei uşi, se găseau toate cele trebuincioase pentru oficierea Sfintei Liturghii, aici, pe Antimisul primit de la P.S. Nicolae Popovici, pomenindu-i cu adâncă evlavie, pe toţi cei adormiţi, din închisori, cât şi pe cei vii, apropiaţi de inima lui. Eu, ajungând preot pe seama parohiei Purcăreni, din protopopiatul Braşov, în anul 1989, înainte de declanşarea evenimentelor din decembrie, auzind prin nişte foarte buni credincioşi şi prieteni de familie, Vrânceanu Ioan şi Anişoara, de ucenica părintelui, maica Tomaida, am plecat spre mânăstirea Suzana.

Acolo am cunocut-o pe această *mireasă a lui Hristos*, paralizată, ce auzise de familia mea. Ne-am îmbrăţişat şi am plâns, povestindu-ne amintirile legate de părintele Ioan. Aici am aflat că de câte ori dorea să se împărtăşească, îi transmitea părintelui Ioan, duhovnicul ei, prin cunoştinţe demne de încredere, că îl aşteaptă pe o alee din grădina mănăstirii. Părintele Ioan venea, ca un turist obişnuit, şi după ce stătea de vorbă cu ea, o împărtăşea aşa cum a făcut-o de-a lungul a zeci de ani. Monahia Tomaida a trecut la cele veşnice într-o frumoasă zi de vară, fiind prohodită de mine şi de alţi doi preoţi, părintele Neamţu Victor şi părintele Gârbacea Cornelius, în frumoasa biserică a mânăstirii pictată de Nicolae Grigorescu. După evenimentele din 1989, în entuziasmul câştigării dreptului de a Liturghisii şi vorbii oficial, părintele Ioan şi-a cerut iertare în faţa PreaFericitului Părinte Patriarh Teoctist şi a Sfântului Siond, patriarhul îmbrăţişându-l şi oferindu-i, în generozitatea sa, posibilitatea să îşi aleagă un loc de mănăstire, în Ardeal, unde să vieţuiască. Va fi ajutat, în această misiune, de domişoara chimist inginer Mariana Chichernea, devenită ulterior monahia Cristina, actuală stareţă a mânăstirii Recea şi Andreea, cu binecuvântarea I.P.S. Andrei, care, dintotdeauna, l-a iubit pe părintele Ioan pentru darul apostolic ce l-a însoţit permanent, acordându-i inclusiv rangul de Arhimandrit. Într-o zi de sâmbătă, după evenimentele din 1989, împreună cu prietenii mei Nelu Vrânceanu şi Anişoara am pornit spre Bucureşti, spre mânăstirea Antim pentru a-l întâlnii pe părintele Ioan. Trecuseră 30 de ani de când ne-am văzut ultima dată, atunci el, împărtăşindu-l pentru ultima dată pe tatăl meu aflat pe moarte. Când ne-am dat jos din maşină, încă înainte de a trece pe sub bolta mânăstirii de la intrare, am văzut o mulţime imensă de credincioşi care veniseră să-i ceară binecuvântare părintelui Ioan. Erau aşezaţi pe mai multe rânduri, ce ajungeau în afara mânăstirii, toţi aşteptând în linişte, cu evlavie, şi cuminţi intrarea la marele duhovnic. M-am rugat la Dumnezeu şi la Măicuţa Domnului să intru mai repede la părintele Ioan. Am ajuns în faţa unei uşi ce dădea spre curtea mânăstirii, ce deschizându-se brusc, mi l-a arătat în faţa ochiilor, într-o străfulgerare de lumină. *De când te aştept să vii, Steluţule!,* au fost cuvintele sale. Ne-am îmbrăţişat şi am plâns amândoi, preţ de câteva secunde, într-o mare bucurie a revederii. În continuare, mi-a spus să

mergem, la el acasă, după ce va termina cu oamenii de afară, nu înainte de a-mi spune fericit că a vorbit cu PreaFericitul Teoctist şi de dorinţa sa de a se întoarce în Ardeal, unde ne vom întâlnii de acum, ori de câte ori va fi nevoie. Aici la viitoarea mânăstire Recea, unde va ajunge, acest aşezământ ridicându-se într-un timp foarte, foarte scurt, cu ajutorul credincioşilor de pretutindeni, precum frumoasa pasăre Pheonix. Aici va venii şi PreaFericitul Părinte Patriarh Teoctist, care, deşi fiind în vârstă, nu îl va uita pe acest mărturisitor al dreptei credinţe ortodoxe. El va venii să îl vadă împreună cu Patriarhul Ecumenic al Alexandriei, Partenie al III-lea şi epicopul Nataniel. Nu mai vorbesc de colegii săi de închisoare, precum academicianul Balotă, stabilit în Franţa, ce în închisoare a scris pe maieul său întreaga gramatică a limbii franceze, predându-le deţinuţilor atât limba lui Voltaire, dar şi cursuri de înaltă ţinută intelectuală. Aşa cum a zis, ne-am întâlnit în Ardeal de mai multe ori, eu pornind, cu credincioşii mei din Purcăreni, spre mânăstirea Recea, aflată la începuturile sale de ridicare. De multe ori am avut fel de fel de ispite pe drum, care mă făceau să mă gândesc că nu ajungem la timp la Sfânta Liturghie. Părintele Ioan, însă, mă aştepta întotdeauna, cu drag, spunând maselor mari de oameni că-i vine ucenicul, cu care vrea să slujească împreună, dar şi să mă asculte din ceea ce predicam. Lua cuvântul apoi el, turnând în sufletul meu, adevărate izvoare de înţelepciune şi spiritualitate creştină. După terminarea studiilor de doctorat şi obţinerea titlului de *Doctor în Teologie*, fiind numit profesor la Seminarul Teologic Ortodox din Cluj Napoca şi din Braşov, am considerat că marea bucurie a absolvirii mele trebuie să i-o spun duhovnicului meu. După ce i-am spus, cum a decurs examenul, cu ochii strălucind de bucurie mi-a spus: *Steluţule, cu ce dor am aşteptat să treci la litera B a preoţiei...!* Am început apoi, imediat, să râdem. Cu drag, îmi aduc aminte, când în cuvântul său de predică, atunci când îmi dădea sfaturi, mi-a spus şi următorul lucru: *Steluţule, ai de grijă atunci când spovedeşti să nu dai decât acele canoane oamenilor decât acelea pe care tu le îndeplineşti... Să nu legi pe credincioşi, ci să-i sfătuieşti să înţeleagă ceea ce au greşit şi să-i ridici. Nu uita, nu tu ierţi, ci Mântuitorul răstignit pe Crucea din Altar...* Plecam cu sufletul uşurat, eu şi credincioşii, cărora părintele Ioan le răspundea la întrebări de faţă cu toată lumea, drumul parcurgându-l întotdeauna la jumătatea timpului,

comparativ cu timpul ducerii spre mânăstire. Aşa cum am fost educat, eu duhovniceşte, de părintele Ioan, aşa s-a dăruit tuturor oamenilor, în ultimii ani ai vieţii sale, susţinând cursuri şi seminarii la facultatea de Asistenţă Socială din Alba Iulia şi conferenţiind pe diverse teme teologice în multe oraşe. Îmi aduc aminte când, odată venind în Braşov, la Facultatea de Silvicultură din Braşov, a început să povestească, în faţa unei săli arhipline, despre lungul drum al suferinţelor sale şi ale colegilor săi preoţi, martirizaţi de puterea comunistă. Într-o tăcere, cum rareori am mai văzut, oamenii sorbindu-i cuvintele, părintele Ioan a povestit momentul înlănţuirii sale la închisoarea Jilava, atunci când a fost transferat spre penitenciarul Gherla. *Cătuşele americane* i-au muşcat din carnea picioarelor sale, urme pe care mi le-a arătat şi mie, urme care au rămas ca mărturie pentru suferinţele prin care trecuse. Pe drumul de la fierărie spre celulă, cu picioarele sângerânde, va fi lovit de însoţitorul său, cu cizma şi cu patul puştii, ce îl va înjura de mamă pentru a fi îngenunchiat. Cu un gest suprem, de nobleţe sufletească şi creştină, părintele Ioan i-a spus că nu ştie ce face iar: *Domnul Dumnezeul şi Mântuitorul nostru Iisus Hristos să-l ierte şi să-i şteargă toate păcatele, el nevrednicul preot duhovnic, cu puterea ce îi este dată, îl iartă şi îl dezleagă de toate păcatele sale, în numele Tatălui, al Fiului şi al Sfântului Duh.* Această dezlegare, mi-a spus părintele Ioan, l-a ruşinat pe gardianul său, care, stingherit şi bolborosind câteva cuvinte, a plecat de lângă el, *părintele simţindu-se, în acel moment, că este cu adevărat creştin şi preot în duhul marilor martiri ai Bisericii*. Când va ajunge la Gherla, va avea parte de o altă întâmplare cumplită, când un gardian, mai de omenie, îl va aduce pe un preot din Litenii Bucovinei, ce, fiind tulburat de actul de divorţ al soţiei, i se va declanşa o hemoragie cumplită. Părintelui Mircea din Litenii Bucovinei, părintele Ioan îi va spune: *Nu te mai necăji părinte Mircea, nu este adevărat ce spune conducerea închisorii, doamna nu divorţează, este numai o metodă de tortură psihică a administaţiei spre ai dărâma pe deţinuţii cu mici pedepse*, şi *să fii sigur că un astfel de divorţ comunist nu afectează cu nimic Taina Cununiei*[9]*. În acel moment hemoragia i s-a oprit, iar părintele Mircea, epuizat, va adormi preţ de câteva clipe. Se va* trezii, *spunându-i vesel: Părinte Ioan, am văzut în vis pe Mântuitorul, care*

[9] Monahia Cristina Stavrofora, *Părintele Ioan Iovan de la mânăstirea Naşterea Maicii Domnului - Recea de Mureş,* Ed. Tipografia Andra, Târgu-Mureş, 2010, p.58

mi-a pus personal după gât, un epitrahil plin de mărgăritare şi de pietre scumpe. Vor plânge amândoi de fericire, iar după câteva clipe părintele Mircea se va stinge în braţele prietenului său, care cu mâinile tremurânde, îi va închide pleoapele...

Concluzii

Ce am putea spune la sfârşitul acestei scurte evocări asupra chipului luminos şi dăruirii jertfelnice a părintelui Ioan de la mânăstirea Recea? Înainte de toate că se înscrie în constelaţia marilor duhovnici, alături de părintele Arsenie Boca şi ucenicul său părintele Dometie Manolache din Ardeal, părintele Cleopa de la Sihăstria din Moldova, părintele Arsenie Papacioc din Dobrogea. În aceste provincii româneşti, aceşti duhovnici *au menţinut vie activitatea pastorală şi misionară a Bisericii, în vremuri de tristă amintire*. Părintele Ioan va fi cunoscut, între aceşti duhovnici, însă, ca *duhovnicul din închisoare*, ce a reuşit, din interiorul unui sistem criminal, să contracareze dimensiunea violenţei ideologice, ce s-a *manifestat cel mai pregnant în închisorile morţii României post-belice. Omului nou materialist dialectic, care promova ura de clasă printr-un spirit ideologic maniheic, părintele Ioan îi va opune non-violenţa religioasă creştină, proclamând, într-un mod tragic realist, dimensiunea omului creştin cu a sa iubire necondiţionată, manifestată faţă de tot omul*. El va mărturisii, ca modalitatea de supravieţuire împotriva ciumei comuniste, *mărturisirea credinţei în jertfa religioasă, după modelul suprem al Mântuitorului Iisus Hristos*. Liturghia cu Sfânta Jertfă a Euharistiei sau *cu-mine-cătura cu Trupul şi Sângele Mântuitorului Iisus Hristos,* ce îl va face pe omul creştin să devină, aşa cum a fost părintele Ioan, *un adevărat chip al Chipului lui Dumnezeu în lume* [10].

---

[10] Pr. Dumitru Fecioru, *Epistolele Sfântului Igantie Teoforul*, în colecţia *Părinţi şi scriitori bisericeşti*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1995

Traian Dorz și misiunea sa într-o lume ostilă

Pr. Lect. dr. Gheorghe Șanta

Lumina cunoașterii lui Dumnezeu este lucrarea pe care numai Duhul Sfânt o poate desăvârși într-un poet născut cu vocația credinței, înveșnicindu-i cântarea în versuri. O nevoie sfântă de mărturisire îi înalță cuvintele-n cer, Jertfă din Jertfă, de Cuvânt, încât nici moartea nu-i poate dărâma zidirea cea nouă, unde Lumina însăși își face sălaș.

A vorbi în puține cuvinte despre personalitatea lui Traian Dorz – acum la începutul mileniului trei, la mai bine de un secol de la naștere ar fi ca și cum am încerca să închidem un veac de istorie în câteva analize ale unei conferințe.

„Nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine” (Galateni 2,20), spune Sf. Apostol Pavel. Un asemenea mărturisitor este Traian Dorz, prin a cărui viață și poezie ne împărtășim cu Lumina ce luminează lumea, „Hristos - Lumina lumii” (Ioan 8,12). Un Pavel al poporului nostru, asuprit și prigonit pentru credința sa, Traian Dorz este și va rămâne în conștiința celor ce l-au cunoscut personal sau prin cântare și scris și nu numai, flacăra de lumină care ne arată calea spre Lumina adevărată.

Traian Dorz s-a născut la 25 decembrie 1914, prima zi de Crăciun în satul Mizieș, azi Livada Beiușului, jud. Bihor. La vârsta de 16 ani citește, în Duminica Rusaliilor (8 iuinie 1930) *Corabia lui Noe*, carte semnată de părintele Iosif Trifa, primită ca premiu la absolvirea celor șapte clase primare. Acesta este momentul decisiv al vieții sale, când de fapt trece printr-o transformare sufletească (depunând legământ înaintea lui Dumnezeu de slujire și dăruire totală, aderând la *Oastea Domnului*, mișcare religioasă cu un profund caracter duhovnicesc,

inițiate de părintele Iosif Trifa, la Sibiu, în 1923, având drept scop renașterea spirituală „a Bisericii noastre și saltul calitativ, cultural și social în Hristos, al poporului nostru”[1].

Din 1934 devine colaborator apropiat al părintelui Iosif Trifa (cel care avea să-i fie mentor), iar un an mai târziu, 1935, îi apare primul volum de versuri intitulat: *La Golgota*.

Poezia și viața sa se confundă într-o manifestare unică de credință: dorul de Dumnezeu. Poezia mărturisește sufletul lui, iar sufletul său Îl mărturisește pe Hristos. Precum viața i-a fost o continuă mărturisire a tăriei credinței sale de nezdruncinat, poezia este un continuu strigăt al dragostei pentru Hristos, modul de a gândi, de a scrie și de a trăi în fiecare clipă:

„Din zorii zilei mele, în lanul Tău m-am dus
Culegător de spice, așa cum Tu ai spus…
Prin tot zăduful zilei, sub soarele arzând,
Cu fruntea aplecată, m-am ostenit lucrând.
Dorind, când vine seara, să-Ți pot aduce-n prag,
C-o dragoste smerită, toți snopii strânși cu drag”. [2]

În temniță sau în afara ei, Dorz trăiește continuu o flacără arzând. Arderea aceasta nu cunoaște îndoieli sau ezitări, ci numai viața în certitudine, pe un drum fără opreliști, spre un ideal măreț și sfânt.

Din 1932 până în 1947 desfășoară o vastă activitate literară și publicistică, îi apar unele volume în tiraje de mii de exemplare; colaborează la diferite ziare și reviste din București, Iași, Cluj, Sibiu, Oradea, Beiuș. Spirit militat, autodidact continuă să scrie și să publice în libertate până la sfârșitul anului 1947, când este arestat, fapt ce se va dovedi ulterior o experiență modelatoare determinantă pentru profilul său creator. Cu foarte puține întreruperi a petrecut peste 17 ani în închisoare, acuzat fiind pentru apartenența la mișcarea misionară *Oastea Domnului* din cadrul Bisericii Ortodoxe Române (organizație care a fost scoasă în afara legii)., pentru activitatea intensă și bogată în cadrul acesteia, pentru implicarea în coordonarea ei la nivel național, pentru scrierea, posesia și răspândirea de literatură religioasă.

[1] Traian Dorz, *Hristos - mărturia mea*, ed a II-a, Ed. Oastea Domnului, Sibiu, 2005, p. 260.
[2] Traian Dorz, *Spre lumile luminii. Antologie de poezii*, Ed. Traian Dorz, Simeria, 2013, p. 241.

În noaptea de Anul Nou, 1948, aflându-se în arest la Beiuș va scrie: „trecusem nu numai într-un an nou, ci într-o eră nouă, într-un ev nou, într-o lume nouă. Am simțit atunci că pășesc pe un pământ primejdios unde stăpânerște răul și unde la fiecare pas de-acum și până la sfârșit mă pândește o amenințare. Istoria țării noastre va lua un alt drum, iar istoria Oastei Domnului va avea de trecut prin cerneri și împrejurări noi”[3].

În ciuda condițiilor de detenție, a repetatelor arestări, anchete, percheziții, amenințări,amenzi, interdicții, precum și a problemelor de sănătate nu încetează să compună versuri pe care le memorează, repetându-le zilnic, „în ceasuri și stări negrăit de fericite”[4].

> „Mi-aduc aminte cum lucram poeziile în acei ani lungi din închisoare, unde nu aveam nici caiet, nici carte, nici hârtie, nici nimic. A trebuit să învăț și să le rețin în memorie pe toate.
>
> Învățam, aveam o idee, o inspirație, dar trăiam zile, săptămâni, luni, ani de zile acolo, închiși, fără nici o ieșire, nicăieri. Cum poți să stai acolo și să petreci timpul cu Dumnezeu și să nu crezi? Mi-am zis, trebuie să fac ceva. N-ai creion, n-ai hârtie, dar ai o memorie de la Dumnezeu. Deprinde-o, silește-o să învețe și să rețină. A venit o idee, am compus prima strofă în gând, am reținut-o. Am mers spre a doua strofă, am reținut-o, le-am repetat și pe prima și pe a doua, apoi am făcut-o pe a treia și am repetat-o pe prima, pe a doua, pe a treia și am făcut-o pe a patra. Și am repetat pe prima, pe a doua, pe a treia, pe a patra și am făcut-o pe a cincea. Până la a opta și tot așa. Când am făcut a doua poezie, am repetat-o și pe prima să n-o uit. Apoi, la a treia, a patra, le-am repatat și pe prima și pe a doua și pe a treia și pe a patra…A fost mai greu când am ajuns la cincizeci, la șaptezeci, la o sută, la două sute. După aceea, nici nu aveam timp dacă le repetam pe toate - îmi trebuiau trei zile la rând. Dar atunci mi-am înregistrat mai departe ideile și numărul. Știam că poezia numărul 356 poartă titlul cutare. Și după cinci șase ani când am ieșit din închisoare mi-am luat condeiul și hârtia și am pornit înapoi și am întors filele memoriei și am putut să scriu: *Cântările anilor, Cântările roadelor, Cântări de drum, Cântări îndepărtate*, cele mai multe de pe acolo strânse”[5].

---

[3] Traian Dorz, *Istoria unei jertfe*, vol. III, Ed. Oastea Domnului, Sibiu, 2007, p. 31.

[4] Traian Dorz, *Istoria unei jertfe*, vol. III, p. 42

[5] Mărturii Traian Dorz, apud Lucia Hossu Longin. *Un poet creștin Traian Dorz, memorialul durerii, II. Întuneric și lumină*, Ed. Humanitas București, 2013, p. 508-509.

În scurtele perioade de libertate, urmărit constant, scria noaptea, încredințat că „fără cuvântul scris, orice lucrare mai curând ori mai târziu încetează, se degradează și moare”[6] și că „nici o suferință răbdată pentru o cauză bună nu o lasă Dumnezeu să rămână în zadar”[7].

Astfel se nasc în penitenciarele din Gherla, Oradea, Caransebeș, Satu Mare, Deva, Galați sau în lagărele de muncă forțată din Bărăgan și Delta Dunării, sute și mii de poezii, deschizându-se calea *Cântărilor nemuritoare*, cele mai multe au fost puse pe note de către colaboratori aporpiați și constituie un veritabil tezaur muzical al asociației Oastea Domnului. Peste 2000 de poezii au deja partituri, iar numărul lor este în continuă creștere.

În perioada respectivă, volumele sau au circulat în clandestinitate, sub formă dactilografiată copiate de mână sau chiar înregistrate pe benzi de magnetofon, cu multe sacrificii și riscuri de tot felul, o parte din versuri au văzut lumina tiparului în străinătate, prin bunăvoița unor creștini care au apreciat talentul creator, spiritual profund religios și vocația de misionar laic a acestui poet român. Pe lângă darurile frumoase și evidente cu care Dumnezeu l-a înzestrat de la naștere, pe lângă toate acestea, pe parcursul vieții, prin multiplele vicisitudini, prin chinuri și izbăviri, prin adâncimea Cuvântului Scripturii, prin iubirea aproapelui și a vrăjmașilor, i s-a conturat mai clar chemarea și i s-a îmbogățit personalitatea. Aceste daruri au făcut din Traian Dorz „un personaj aproape mitologic, un personaj de pateric, de acatist”[8].

Traian Dorz era o personalitate complexă, puternică și surprinzător de bine conturată în toate dimensiunile ei. Nu știai ce să admire mai întâi la el. Harul poetic, darul înțelepciunii, clarviziunea conducătorului, avântul ostașului luptător, puterea suferinței și a jertfirii. La oricare din aceste trăsături priveai, căutând o comparație cât de firavă printre contemporani, doar cu greu și cu mare indulgență o puteai cât de cât afla[9]. Marea și statornica lui iubire pentru Dumnezeu, pentru

[6] Traian Dorz, *Istoria unei jertfe*, vol. IV, Pârga, Ed. Oastea Domnului, Sibiu, 2002, p. 76.
[7] Traian Dorz, *Istoria unei jertfe*, vol. IV, p. 413
[8] Ion Beg, *Traian Dorz 100 Închinare la împlinirea centenarului*, Ed. Traian Dorz, Simeria, 2014, p. 15.
[9] Ion Beg, *Traian Dorz 100…*, p. 26.

Biserică și pentru lucrarea Oastei Domnului, a făcut ca și suferința și durerea, de care mulți fug, să le preschimbe prin forța harului poetic, în imnuri de slavă aduse lui Dumnezeu: „Urmele de cuie, în cântări schimbate, steagul fără înfrângeri dus la Dumnezeu”[10].

Aproape toate scrierile i-au fost publicate postum, după 1990, el trecând la cele veșnice în ziua de 20 iunie 1989 în localitatea natală. În pofida represiuniii din acele vremuri, la funeralii au participat peste 10000 de oameni, veniți din toate colțurile țării. Opera impresionantă - în primul rând prin mesaj și dimeniune atestă preocupări variate pe tărâmul literaturii, ea numărând aproximativ 100 de titluri.

Creația lirică include peste 4000 de poezii de factură misitco-religioasă, 7000 de proverbe versificate și comentate, versificarea celor 150 de Psalmi, Pildele lui Solomon, Cântarea Cântărilor. Scrierile în proză cuprind volume cu caracter memorialistic și autobiografic, povestiri, comentarii și meditații asupta textelor biblice, explicarea Apostolului și Evangheliei din duminicile de peste an, confesiuni, eseuri, îndrumări, cuvântări piese și montaje religioase - majoritatea create în condiții deosebit de aspre, în anii de detenție și sub supravegherea sistematică a autorităților de atunci.

Tema centrală o constituie experiența mistică a relației dintre om și Dumnezeu, privită în sensul scripturistic al contopirii cu Divinitatea, este vorba despre o lucrare impregnată de cantabilitate, depre versuri ale tainei comuniunii, totuși, ale singurătății asumate în contemplarea mistică mereu ascendentă, în stare de înălțare extatică[11]. Pentru autor, lucrarea poetică și nu numai, înseamnă inimitabile cântări nemuritoare destinate „sufletelor însetate și dornice după frumusețile și adevărurile lui Hristos”[12].

Din 1959-1964 are parte de o lungă și dură anchetă, fiind considerat conducătorul Oastei Domnului. Este condamnat la 16 ani de închisoare, 10 ani degradare civilă și confiscarea întregii averi.

Este eliberat în 1964. Din 1964 până în 1974 lucrează la CAP-ul din sat, noaptea la lumina lămpii scrie poeziile compuse în închisoare.

---

[10] Ion Beg, *Traian Dorz 100…*, p. 27.

[11] Florina Maria Băcilă, *Dorziana o (re)constructive a textului prin limbaj*, Ed. Excelsior Art, Timișoara, 2016, p. 19.

[12] Traian Dorz, *Hristos - mărturia mea*, p. 418.

Tot acum începe munca la ampla lucrare în 4 volume *Istoria unei jertfe*, finalizată în anul 1989, ultimul din viața sa.

În 1982 la vârsta de 68 de ani este condamnat din nou la 2 ani închisoare, pentru cărțile tipărite în străinătate. Este eliberat în 1983, iar până în 1989 finalizează volumele de versuri: *Momente printre monumente, Minune și Taină* și un *Album biblic colorat*.

Părintele profesor Dumitru Stăniloae scrie un *Cuvânt de bucurie* în loc de Prefață la lucrearea *Minune și Taină* - Mi-a făcut o bucurie negrăită citirea cântărilor de laudă închinate Maicii Domnului de dăruitul de Dumnezeu cântăreț al Domnului nostru Iisus Hristos, Traian Dorz.

Cântările din volum redau învățătura dintotdeauna a Bisericii noastre despre Maica Domnului și Purureafecioară Maria, fără de care nu poate sta credința creștină în Domnul nostru Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu și Mântuitorul lumii. Ea - lucrarea aceasta - aduce în redarea acestei învățături căldura iubirii neatinse de noi a Maicii Domnului față de Fiul ei dumnezeiesc, care a binevoit să se facă Pruncul ei.

N-am întâlnit nicăieri descrisă atât de minunat duioșia dragostei de Maică. Ea trezește în cei ce citesc cântările acestea o vibrație până la lacrimi. Aceste cântări ne arată înălțimea, necunoscută înainte a omenescului, adusă nouă prin faptul că Fiul lui Dumnezeu Se face Fiul unei Maice dintre noi și Fratele nostru care dintr-o iubire nemărginită S-a dat pe Sine Jertfă pentru mântuirea noastră având pe Maica Lui cea mai înțelegătoare și simțitoare părtașă la iubirea și Jertfa Lui.

Sunt fericit că iubitul nostru frate Traian Dorz a alcătuit aceste cântări dintr-o dragoste și cinstire înflăcărată pentru Maica Mântuitorului nostru.

Sunt sigur că tipărirea acestei lucrări va aduce o puternică înviorare a credinței și o readucere a credincioșilor români în mărturisirea comună a credinței lor evanghelice din tot trecutul, București, la 9 dec 1985 Pr. Prof. dr. Dumitru Stăniloae[13].

[13] Traian Dorz, *Minune și Taină*, Ed. Oastea Domnului, Sibiu, 2006, p. 13.

Redăm câteva versuri:

Taină și minune e viața ta,
Maică și Fecioară cine-o va cerca
Dac-o-ncerci cu lacrimi, o vezi imn divin,
Dac-o-ncerci cu cântec, e profund suspin.

Taina și minunea nu ți-au dezlegat
Nici cei dinainte, nici cei ce-au urmat,
Și-acei care-o caută, și-acei care-o știu
Mai mult tac și-acopăr decât spun și scriu.

Taina și minunea toți ți-o tac mereu,
Au lăsat, și-o știe numai Dumnezeu.
Magii ori păstorii, azi, ca și-n trecut,
Spun numai cu ochii, graiul lor e mut.

Maică și Fecioară, ce-ai fost și ce nu,
Roabă și Regină nu ești decât tu,
Taină și minune ești și jos și sus
Plecăciune ție, Maica lui Iisus !

În ceeace privește lucrarea *Locurile noastre sfinte* cred că nu este lipsit de interes să amintim ceea ce scria părintele Dumitru Stăniloae într-o scrisoare adresată pe 23 aprilie 1989: „Dumnezeu ți-a înzestrat ființa cu un mare dar al cuvântului frumos, al poeziei și prozei iubitoare de Hristos și de toate cele ale credinței noastre. Și ți-a dăruit și râvna să folosești acest dar ca nimeni altul. Să-ți răsplătească Domnul pentru această prețioasă osteneală, pentru acest rod bogat și de mare folos pentru încălzirea credinței în poporul nostru"[14].

O componentă deosebită a întregii sale lucrări se înscrie într-o dimenisune misionară constând în versuri de chemare la trezire spirituală, la credință, chemare și pocăință, cărora li se alătură unele cu caracter ocazional (pentru nunți, aniversări, înmormântări) inspirate de momente biblice semnificative, cântece de stea, creații

[14] Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae în Traian Dorz, *Locurile noastre sfinte*, ed. a II-a, Ed. Oastea Domnului, Sibiu, 2010, p. 5.

lirice despre Patimile Domnului și Înviere, poezii de slavă, de rugăciune, de mulțumire, poeme sapiențiale cu rol educativ pentru copii și tineri, ori patristice, despre fundamente ale culturii și istoriei noastre.

Un loc aparte în lucrarea sa îl ocupă versurile experienței-limită dedicate universului carceral, având în vedere că pe lângă rezistența conferită de manifestările posibile ale trăirii mistico-religioase, arta și cultura sub diversele ei fațete au constituit puncte de reper cu valoare etică ale celor aflați în detenție, ca act de negare a suferinței de orice gen și de afrimare a biruinței vieții, a sensului libertății prin recusrul la sacru, încărcat de empatia alterității[15].

Două fragmente cu rezonanțe psaltice implicite reprezentative pentru eterna nevoie a omului de frumos, de lumină, de speranță de comunicare:

Când m-au închis, trântind în urmă, cu zgomot, ușa grea de fier,
În noaptea grea, privea spre mine, pe-un strop de geam, un strop de cer.

(Cântări îndepărtate, 87)

sau:

O, cântecele-acestea nu-s porumbei zglobii
Împrăștiați în soare pe-un cer de primăvară,
Nici șopot de izvoare cu unde azurii,
Nici cântec lin de clopot din tainic ceas de seară.
Ci-s gemetele-amare din umbrele cu dungi,
Sunt șiroiri de lacrimi prelinse sub zăbrele,
Sunt scrâșnete de lanțuri cu tânguiri prelungi
Din anii cei prea negri, prea mulți și grei, cu ele.

(Cântările roadelor, 162)

În ansamblul lor, textele (cu ecouri vizionare, mobilizatoare, pentru generațiile de azi și de mâine) au un profund caracter mobilizator, militant, profetic, concretizat prin intermediul cuvintelor din volume, de îndrumător al semenilor săi, ori al comunității de credincioși:

"Eu nu-s decat o floare în Marea Primăvară,
eu nu-s decât un cântec în Nesfârșitul Cor,
eu nu-s decât o rază în Soarele de Pară,
- dar toate spun, prin mine, spre voi, chemarea lor !

[15] Florina Maria Băcilă, *Dorziana…*, p. 21.

Prin inima mea strigă Cereasca Primaveră
Prin glasul meu, acorduri din Nesfârșitul cor,
Prin lupta mea, lumină din Zarea fără seară
Spre unica nădejde adusă tuturor
Dac-am ieșit o clipă deasupra, mai afară, e să
Vă chem spre Viața de Har, din miezul lor…
Și apoi sunt iar o floare din Marea Primăvară
Și apoi sunt iar un cântec in Nesfârșitul Cor.

Lucrarea mărturisitoare a poetului Traian Dorz izvorăște din dorința comuniunii, o taină a simplității și a armoniei, a unui meșteșug vechi de secole, supus unei permanente înnoiri, a unei priceperi smerite. Aprecierile unor oameni de cultură îl apropie mai mult de noi, semnalăm câteva considerernte prezentate de Zoe Dumitrescu Bușulenga: „Glasuri ale amintirilor din anii luminoși ai copilăriei, glasuri de colind românesc și cântece de leagăn, glasuri de durere adâncă din funduri de temniță, glasuri de rugă fierbinte în așteptarea jertfei izbăvitoare, toate se strâng și răsună cu putere în poezia lui Traian Dorz, topite și transfigurate în focul credinței arzătoare, al nădejdii și dragostei de Dumnezeu.

Cu o simplitate de suflet copilăresc, dar și de martir, cuvântul se rostește curat și blând în lumina cerească a așteptării însetate a mântuirii, a întâlnirii față către față cu milostivul Domn Iisus și tocmai această simplitate a unui însetat de absolut dă versului lui Dorz puterea de a emoționa deopotrivă sufletele oamenilor de rând și pe cele ale intelectualilor credincioși. Forța mesajului său duhovnicesc depășește valoarea expresiei estetice, așezându-l pe acest împătimit al credinței în rândul poeților religioși trecuți prin cumplita gheenă a închisorilor din anii negri ai ateismului comunist, după Vasile Voiculescu, Nichifor Crainic, Radu Gyr și ceilalți care au înălțat asemenea lui, de după gratii, ruga lor către Domnul, Izbăvitorul”[16].

Traian Dorz nu a scris poezie sau proză de dragul poeziei sau literaturii fără sens, nici nu a căutat să epateze prin limbaj, nu a urmărit spectacolul sau culoarea care să estompeze mesajul religios, ci a vizat un scop anume, împlinirea marii misiuni la care s-a simțit chemat. Dealtfel afirmă în una din lucrările sale, că viața lui, în tot ce

[16] Zoe Dumitrescu Bușulenga, Câteva cuvinte…în Traian Dorz, *Din pragul veșniciei*, Ed. Oastea Domnului, Sibiu, 1999, p. 5.

a însemnat pe pământ s-a suprapus misiunii care i-a fost încredințată și s-a definit exclusiv în aceasta:

„E*u n-am fost un trup pe lume,*
nici un chip cum se părea,
nici o carte, nici un nume
- am fost misiunea *mea.*

N-am fost scrisul sau cuvântul,
n-am fost viaţa mea, ci-n ea,
steagul, sabia şi cântul
- am fost misiunea *mea".*

(C. L 98)

Se poate constata că s-a născut cu o înzestrare neobișnuită, renunțând să-și perfecționeze talentul în direcția slujirii propriei personalități artistice, pentru a lua calea slujirii celuilalt eu care se alcătuiește în clipa când ființa acceptă să-și asume rolul de parte în întregul care este Biserica lui Hristos[17].

Datorită originii divine, omul poartă în el dorul lui Dumnezeu, regretul după sensul pierdut, dorința reîntoarcerii și a regăsirii în preajma comuniunii edenice[18], în felul acesta dorul se unește cu rugăciunea, cu lupta credinței și cu năzuința ardentă spre imaterial spre revelație și înălțare, spre înviere și îndumnezeire, iar sensul vieții nu poate fi închipuit fără o atare comuniune specială care să estompeze durerea imensă a despărțirii, a distanțării, a înstrăinării de starea paradisiacă și să desăvârșească ființa în speranța revederii și a unirii cu Dumnezeu, aceasta conduce cu necesitate la transformarea lăuntrică și exterioară la sfințenie și sfințire, la neprihănire, conduită morală, practicarea neîncetată a virtuților, într-un proces de înnoire a minții și a inimii, de înălțare către Dumnezeu, până la asemănarea cu El. E o cunoaștere mai presus de cunoaștere...în acele clipe ne scufundăm în indefinitul iubitor al imimii lui, uitând de noi înșine[19], această adâncă teologie este exprimată în versurile următoare:

---

[17] Mircea Ciobanu, Câteva precizări în loc de prefață în *Poeziile creștinilor români*. Antologie și cuvânt înainte de Mircea Ciobanu, Ed. Casa Școalelor, București, 1994, p. II.

[18] Titiana Dumitrana, *Teme biblice reflectate în literatură*, Ed. World Teach, Timișoara, 2009, p. 203.

[19] Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Ascetica și mistica Bisericii Ortodoxe*, București, 2002, p. 384.

„Doresc și chem ș-aștept să ajung comoara nesfârșită
Ca setea inimii deplin să-mi poată fi-mplinită.
C-aș vrea să nu mă mulțumesc, cât anii mei vor ține
Cu mai puțin, sau cu mai mult, Iisus decât cu Tine."

„Bucuria ce o avem de întâlnirea cu Dumnezeu în iubire ne arată că și aici e vorba de o regăsire. Natura umană fiind opera iubirii creatoare a lui Dumnezeu, se află într-o înrudire, și într-o apropiere originară cu el. Unirea realizată prin dragoste îi redă sentimentul de regăsire, de revenire acasă, de intrare în odihnă"[20]. O exprimare în versuri atinge acest (nobil) scop.

„Primeşte-mă, Tăcere, pe muntele tău sfânt,
pe care rugăciunea e slobodă să plângă
şi unde fericirea e singurul cuvânt,
iar mâinile întinse pot cerul tot să-l strângă.

De-acolo te deschide apoi să mă primeşti,
o, Patria mea scumpă, în dulcea-ţi limpezime,
şi-apoi mi-nchide-n urmă grădinile-ţi cereşti,
din ele, pe vecie, să nu mă scoată nime!"

„Dumnezeu este frumusețe și toate lucrurile sunt frumoase în măsura în care participă la frumusețea divină. Ceea ce mistuie sufletul e dorul înflăcărat de starea fericită a armoniei și a comuniunii cu Dumnezeu, întru desăvârșire și împlinire, departe de a renunța la trăirea și mărturisirea unui asemenea simțământ, Traian Dorz rotunjește, încheagă dorul nostru ontologic. Trăind incandescent și fascinant această realitate, toată opera sa recheamă, vindecă, însoțește, hrănește și satură adică este vie. Aceasta este taina ei"[21].

[20] Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Ascetica și mistica Bisericii Ortodoxe*, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, p. 379.

[21] Liliana Georgeta Luopaie, *Teopoetica verticalității creației dorziene* în Oastea Domnului XXII (2013), nr. 7-8, p. 31.

Gavriil Burzo, un tânăr seminarist în închisorile comuniste

Pr. Lect. dr. Cosmin Cosmuța

Zbuciumata istorie a celor 45 de ani de comunism în România include și problema închisorilor în care regimul a căutat să-i „aducă la sentimente mai bune” pe cei care i s-au opus sau pe cei pe care i-a bănuit doar că ar putea să-i devină opozanți. O bună parte dintre cei aruncați în diferitele centre de detenție de pe teritoriul României anilor ’50 și ’60 ai secolului trecut au fost oameni ai Bisericii, clerici sau mireni, tineri sau bătrâni, bărbați sau femei[1].

Am socotit că este de datoria noastră, mai ales a celor ce ne ocupăm cu cercetarea trecutului Bisericii și Neamului nostru, să

[1] Pentru problematica opresiunii comuniste împotriva Bisericii prin intermediul arestărilor, condamnărilor și deținerii în închisorile regimului totalitar, se pot consulta: Cristina Păiuşan, *Biserica Ortodoxă Română sub regimul comunist*, Editura Polirom, Iaşi, 2001; George Enache, *Ortodoxie și putere politică în România contemporană*, Editura Nemira, București, 2005; Adrian Nicolae Petcu (coord.), *Partidul, Securitatea şi Cultele – 1945–1989*, Editura Nemira, București, 2005; Ioan Ianolide, *Întoarcerea la Hristos – document pentru o lume nouă*, Editura Christiana, Bucureşti, 2006; *Viaţa Părintelui Calciu după mărturiile sale şi ale altora*, Ediţie îngrijită la Mănăstirea Diaconeşti, cu o predoslovie a Înalt Prea Sfinţitului Mitropolit Bartolomeu Valeriu Anania, Editura Christiana, Bucureşti, 2007; Carmen Chivu – Duţă, *Cultele din România între prigonire şi colaborare*, Editura Polirom, Iaşi, 2007; Mihai Albu, Carmen Chivu – Duţă, *Dosarele securităţii. Studiu de caz*, Editura Polirom, Iaşi, 2007; *Martiri pentru Hristos în perioada regimului comunist*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 2007; Lucia Hossu – Longhin, *Memorialul Durerii – Manualul de Istorie ce nu se învaţă la şcoală*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2007; Fabian Seiche, *Martiri și mărturisitori români din secolul XX – Închisorile comuniste din România*, ed.a II-a, Editura Agaton, Făgăraș, 2014; Ierom. Grigorie Benea (coord.), *Preoți din Arhiepiscopia Vadului, Feleacului și Clujului în temnițele comuniste*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2017.

culegem mărturiile care se mai găsesc azi, referitoare la această istorie destul de recentă și să le consemnăm în lucrări de specialitate, pentru a rămâne peste timp mărturisitoare a greutăților, încercărilor și prigoanei prin care au trecut cei mai în vârstă decât noi, nu numai în epoca creștinismului primar sau în timpul Evului Mediu ci, iată, și în zilele noastre, în a doua jumătate a secolului al XX-lea.

Unul dintre numeroșii pătimitori în temnițele comuniste este părintele Arhimandrit Gavriil Burzo, trăitor azi în mănăstirea Breaza[2] din istorica Țară a Lăpușului, cu care am avut ocazia să stau de vorbă și de la care am aflat cutremurătoare mărturii ale vremii de prigoană prin care a trecut și țara noastră în timpul unui regim impus din afară, prin forța tancurilor sovietice. În perioada dintre cele două Războaie Mondiale era foarte frecventă denumirea de „ciuma roșie” dată comunismului ce se instalase în Rusia, doctrină care a fost văzută, în tot acest interval, ca o amenințare serioasă și pentru România. Evoluția situației de după 1945 a justificat pe deplin această îngrijorare. Sub noua orânduire, mai ales începând cu anul 1948, Biserica a fost printre cele mai prigonite instituții, fiind considerată una din marile opozante ale doctrinei oficiale.

În anii 50 ai secolului trecut, Gavriil Burzo era un tânăr seminarist, cu multă râvnă spre o viață spirituală cât mai intensă, admirator – ca atâția alți credincioși – și ucenic al părintelui Florea Mureșan[3]. Să vedem însă, mai întâi, câteva date din biografia celui căruia i-am dedicat acest studiu.

---

[2] Mănăstirea Breaza este o mănăstire de maici, pe teritoriul comunei Suciu de Sus, județul Maramureș. Prima fază a existenței sale a început în 1955, când preotul paroh Florea Mureșan a înălțat aici o bisericuță din lemn și o casă cu patru camere. În 1958 parohul a fost arestat pentru a doua oară, iar apoi schitul a fost distrus. Faza a doua a început în 1990, când s-a pus piatra de temelie a actualei mănăstiri, cu binecuvântarea IPS Justinian Chira, pe când paroh în Suciul de Sus era actualul Arhim. Gavriil Burzo.

[3] Florea Mureșan a fost preot, profesor de religie, protopop al Clujului, profesor suplinitor la Academia Teologică din Cluj. A avut preocupări intelectuale, scriind, între altele, o teză de doctorat despre Cazania lui Varlaam și un istoric al Protopopiatului Ortodox al Clujului. A fost arestat prima oară în 1952 și a fost trimis la muncă la Canal. După eliberare, în primăvara lui 1953, a fost numit preot în parohia Suciu de Sus din județul Maramureș, unde a înălțat schitul Breaza, ceea ce a constituit motiv pentru autoritățile comuniste să-l aresteze a doua oară, în 1958. Și-a sfârșit viața în închisoarea de la Aiud, la 4 ianuarie 1961. Pentru mai multe informații, pot fi consultate lucrările: *Grai și suflet românesc*, vol. îngrijit de pr. lect. univ. Dorel Man, Editura Arhidiecezana, Cluj-Napoca, 1997; Daniel-Matei Pop, *Preotul și profesorul martir Florea Mureșan – prin detenție la sfințenie* –, lucrare de licență, netipărită, Cluj-Napoca, 2018.

Copilăria

Părintele Gavriil s-a născut la 10 noiembrie 1938 în localitatea Suciu de Sus[4], din Țara Lăpușului, într-o familie de țărani cu o stare materială de mijloc. Tatăl său, Vasile, provenea dintr-un sat aflat pe partea bistrițeană a Țibleșului, numit Breaza[5], dar din copilărie a trăit în Suciu de Sus. Mama, Valeria, era fiică de învățătoare din Suciu de Sus, rămasă însă orfană de la vârsta de 9 ani. Vasile și Valeria au avut cinci copii: pe Gavriil, Aurica, Mircea (preot), Marioara și Ioan. Pe lângă obișnuita gospodărie țărănească de la vremea aceea, tatăl viitorului părinte Gavriil avea piuă și vâltoare. În 1940 Vasile a fost concentrat în armată, de unde s-a întors abia în 1945, la încheierea războiului[6].

Din anii fragedei pruncii, copilului Gavriil își amintește cum, în timp ce tatăl său era pe front, jandarmii maghiari „cu pene în căciulă" intrau prin casele oamenilor, obligându-i să stingă lămpile în timpul raidurilor aeriene[7].

Spre sfârșitul războiului, germanii în retragere au minat podul și biserica dar sosirea rușilor nu le-a dat răgazul să le arunce în aer. Cei din urmă au rămas pentru o vreme în sat. Într-o casă din vecini s-au instalat câțiva ofițeri și doi soldați. Într-o seară unul din ofițeri a intrat în casa familiei Burzo și a luat sticla de pe lampă, deoarece a lor se spărsese. Tânăra mamă Valeria a mers la casa vecină, încercând să-și recupereze sticla de lampă. Sovieticii au amenințat că o împușcă, dar a salvat-o intervenția câtorva femei din preajmă[8]. Acestea sunt unele din cele mai vechi amintiri ale părintelui Gavriil și sunt din perioada anilor războiului.

---

[4] Astăzi satul Suciu de Sus este reședința comunei cu același nume, din județul Maramureș. În 1938, la vremea când s-a născut părintele Gavriil, localitatea făcea parte din județul Someș.

[5] Sat, comuna Negrilești, județul Bistrița-Năsăud.

[6] Gavriil Burzo, *Arhimandritul Gavriil Burzo: viața și activitatea*, Editura Ceconi, Baia Mare, 2011, p. 8.

[7] Gavriil Burzo, *Arhimandritul…*, p. 8.

[8] Gavriil Burzo, *Arhimandritul…*, p. 8.

Primele amintiri despre comunism

După încheierea celei de a doua conflagrații mondiale și întoarcerea tatălui său de pe front, tânărul Gavriil a început să observe o schimbare a lumii în care trăia. Unele aspecte le-a înțeles doar când a ajuns la maturitate. De pildă, pe pereții clădirii în care funcționa școala și căminul cultural, în vecinătatea bisericii, era scris cu litere mari „Votați soarele!”. Abia mai târziu a aflat că alegerile respective fuseseră fraudate de comuniști, pentru a elimina de pe scena politică partidele istorice[9]. Din aceeași perioadă își amintește părintele o vorbă care circula printre oameni: „Groza a adus groaza în țară”[10].

În anii 1951-1954 a urmat clasele ciclului gimnazial în satul natal. Își aduce aminte cu admirație și respect de profesorii pe care i-a avut în vremea aceea, dar își amintește, de asemenea, că orele se desfășurau în casa consăteanului Gavril Bizo, rămasă liberă în urma deportării proprietarului de către autoritățile comuniste, pe motiv că era chiabur[11]. Semnele a ceea ce urma să se întâmple sub noul regim politic începeau să se arate și la Suciu de Sus.

Se pare că deposedarea de locuințe a fost o practică frecventă în epocă, întrucât în aceiași ani bunicul matern, Ioan Chindriș a Bizoaii, considerat chiabur, a fost evacuat din casă. Ca urmare, a fost nevoit să locuiască la fratele său Gavril de pe Uliță[12]. „Averea” pentru care a fost inclus în categoria chiaburilor consta în doi cai, o vacă, moară, piuă și vâltoare[13].

Etichetarea bunicului drept chiabur a mai avut o urmare în viața personală a tânărului Gavriil. Acesta, încheind cu bune rezultate clasa a VII-a (ultima a ciclului gimnazial), s-a îndreptat, la îndemnul profesorului Tiberiu Drăgan, spre Școala Medie Mixtă din Târgu

---

[9] Este vorba despre alegerile din noiembrie 1946, fraudate de comuniștii care-l aveau deja pe Petru Groza în funcția de prim ministru încă din martie 1945.

[10] Cosmin Cosmuța, *Interviu* realizat cu părintele Arhimandrit Gavriil Burzo, la mănăstirea Breaza, în 25 februarie 2017.

[11] Gavriil Burzo, *Arhimandritul…*, p. 9.

[12] Gavriil Burzo, *Arhimandritul…*, p. 9.

[13] Aceste instalații tehnice erau foarte frecvente pe toate cursurile de apă din satele Țării Lăpușului. De obicei existau mai multe într-un sat. Proprietarii lor nu erau, din punct de vedere material, cu mult deasupra celorlalți săteni.

Lăpuș. Aici a fost admis între primii zece elevi în clasa a VIII-a (era, în sistemul educațional de atunci, prima clasă de liceu), fapt pentru care a obținut atât un loc în internatul școlii, cât și o bursă, ceea ce era important pentru familie. Totuși, din cauza situației bunicului, după câteva luni, i s-a retras bursa și a pierdut dreptul de a ocupa un loc în cămin. Părinții au fost nevoiți să-l mute la o gazdă în Târgu Lăpuș, unde a locuit până la încheierea anului școlar 1954-1955. A obținut mențiune pentru rezultatele din acela an școlar[14].

În anii '50 sătenii erau scoși duminica și în sărbători la munci agricole sau la diverse alte activități, tocmai pentru a nu avea timp de a fi prezenți la biserică. Părintele Gavriil își amintește că „mai ales de marile sărbători era o adevărată campanie pentru a-i forța să lucreze, numai să nu meargă la biserică"[15]. După începerea așa numitei campanii de colectivizare a agriculturii, duminica era ziua în care activiștii de partid desfășurau cu predilecție acțiunile pentru lămurirea țăranilor să se înscrie în gospodăriile agricole colective. Oamenii încercau să găsească tot felul de scuze, măcar pentru a amâna luarea unei decizii în sensul cerut de autorități; uneori se agățau de un fir de pai. În acest sens părintele evocă o discuție la care a asistat, între un consătean și activiștii de partid. La insistențele celor din urmă, omul a răspuns, încercând să mai câștige câtva timp, că se va înțelege cu soția[16]. Invocarea unui astfel de motiv poate stârni zâmbete astăzi, dar el arată dramatismul situației, disperarea țăranilor care vedeau că-și pierd pământul și toată agoniseala din gospodării.

Seminarul Teologic din Cluj

În vara lui 1955, gândurile proaspătului absolvent a primei clase de liceu au început să se îndrepte într-o altă direcție. Viața bisericească și studiul teologiei păreau să-l cheme tot mai mult. La aceasta au contribuit și unele exemple din imediata apropiere. Unul a fost cel al consăteanului său Ioan (Ionel) Cosma, care era în anii aceia elev la Seminarul Teologic din Cluj. În vacanțe (mai cu seamă de Paști

[14] Gavriil Burzo, *Arhimandritul…*, p. 10.
[15] Gavriil Burzo, *Arhimandritul…*, p. 9.
[16] Cosmin Cosmuța, *Interviu…*, 25 februarie 2017.

și Crăciun) cânta în strană și citea Apostolul, ceea ce l-a făcut pe tânărul liceean Gavriil să-și dorească și el să urmeze calea studiilor teologice[17]. Un al doilea impuls a venit de la „scriitorul" Ioan Pop[18], care l-a îndemnat și el să se înscrie la Seminarul Teologic din Cluj.

În aceste condiții, tânărul Gavriil a luat decizia de a face pasul la care-l îndemna inima. Faptul trebuie văzut în contextul în care autoritățile încercau să-i descurajeze pe tineri să se îndrepte spre școlile teologice. A întâmpinat unele dificultăți la obținerea adeverinței de absolvire a clasei a VIII-a, dar le-a rezolvat cu ajutorul bunicului său (directorul școlii din Târgu Lăpuș a fost de acord să elibereze adeverința solicitată doar la cererea unui adult). A obținut, de asemenea, recomandarea parohului Florea Mureșan (venit în Suciu de Sus din 1953, după eliberarea de la Canal)[19]. Cu aceste acte s-a înscris la Seminarul din Cluj.

Tânărul Gavriil a plecat la Cluj împreună cu consăteanul său Valeriu Pașca, însoțiți fiind de tatăl celui dintâi. Își amintește de examinarea la Muzică, făcută de părintele Ioan Brie și de bucuria avută când a fost declarat admis. La Seminar i s-a recunoscut clasa a VIII-a făcută la Târgu Lăpuș și a fost înscris direct în anul al II-lea, urmând ca până la vacanța de Crăciun să susțină examenele de diferență aferente anului I (Muzică bisericească, Explicarea Apostolului, Explicarea Evangheliei, Catehism, Istorie bisericească)[20].

Păstorirea părintelui Florea Mureșan la Suciu de Sus

În 1953 parohia Suciu de Sus a primit un nou păstor sufletesc, în persoana părintelui Florea Mureșan, care tocmai fusese eliberat după prima arestare și munca forțată de la Canal. În 1954 a început edificarea unui schit într-o poiană de la poalele culmii Breaza[21]. Acțiunea a avut la bază cel puțin doi factori. Pe de o parte, pe când se

[17] Gavriil Burzo, *Arhimandritul…*, p. 10.

[18] Era funcționar la primărie și redacta oamenilor diferite acte (contracte de vânzare-cumpărare, cereri etc.). L-a îndemnat spre Seminarul Teologic din Cluj și pe un nepot al său, ce urmase o școală minieră.

[19] Gavriil Burzo, *Arhimandritul…*, pp. 10-11.

[20] Cosmin Cosmuța, *Interviu…*, 25 februarie 2017.

[21] Culmea Breaza este o înălțime deluroasă care închide la sud Depresiunea Lăpuș, în apropierea satului Suciu de Sus. Altitudinea maximă este de 974 m.

afla la Canal, părintele Mureșan a făcut făgăduiala că dacă va scăpa de acolo, va înălța o mănăstire[22]. Pe de altă parte, casa parohială din sat fusese confiscată de comuniști, transformată întâi în sediu de Miliție, apoi în sediul Sfatului Popular. După edificarea unei locuințe la noul schit, din 1956, părintele Florea s-a așezat acolo; până atunci a locuit la diferite familii din parohie. La construcție au ajutat, cu mână de lucru și cu materiale, credincioșii din Suciu de Sus. Un număr de 26 de familii au donat pentru schit o suprafață de aproximativ 10 hectare de teren. Se pare că acest lucru a atras în mod deosebit atenția autorităților, care se străduiau pe atunci să atragă tot terenul agricol în gospodăria colectivă de tip sovietic[23]. În toate aceste acțiuni tânărul Gavriil Burzo, care din toamna lui 1955 era și elev seminarist, a fost foarte aproape de părintele Mureșan. A participat la mai multe pelerinaje organizate de cel din urmă la diverse mănăstiri din țară.

În 1957 lucrările de edificare a micii biserici din lemn și a primelor chilii erau încheiate. În acel an, la hramul așezământului, a doua zi de Rusalii, la sărbătoarea Sfintei Treimi, părintele Florea Mureșan a făcut o slujbă festivă în noul locaș de cult. În anul următor, cu același prilej, acțiunea s-a repetat, însă de data aceasta a participat un mare număr de credincioși, mulți veniți din alte localități. Mai mult decât atât, slujba a fost săvârșită în sobor de trei preoți. Alături de paroh au mai fost prezenți doi preoți din zonă: Nicolae Lungu din Breaza și Romulus Pop din Strâmbu-Chiuiești[24], fiu al satului. Autoritățile nu puteau rămâne indiferente la o astfel de manifestare religioasă, mai ales dacă avem în vedere amploarea ei. Urmarea a fost că în noaptea de 10 spre 11 iunie 1958, părintele Mureșan a fost arestat și Securitatea a început ancheta[25]. Cei doi preoți coslujitori au fost și ei anchetați ulterior, de aceeași instituție, în legătură cu participarea la hram.

O vreme credincioșii au așteptat și au sperat în întoarcerea preotului lor. Văzând că nu se întâmplă nimic și ne primind nici o veste de la el, la 17 august 1958 Consiliul Parohial s-a întrunit în casa lui Ioan Chindriș (bunicul matern al seminaristului Gavriil Burzo),

---

[22] *Grai și suflet…*, p. 17.
[23] Daniel-Matei Pop, *Preotul și profesorul…*, pp. 24-25.
[24] Strâmbu este un sat în comuna Chiuiești, județul Cluj.
[25] Daniel-Matei Pop, *Preotul și profesorul…*, p. 26.

unde era depozitată și arhiva parohiei după rechiziționarea casei parohiale de către autorități. Apăruse în sat, în ultima vreme, un zvon că părintele Mureșan s-ar fi aflat la Cluj, fiind liber. Pe baza acestuia, Consiliul a întocmit un memoriu către episcopul Teofil Herineanu, cerând retrimiterea preotului Florea la Suciu de Sus.

Dintre cei prezenți, paraclisierul (fătul) Gavril Ciceu a procurat hârtia necesară redactării memoriului, tânărul Gavriil Burzo a scris memoriul, iar apoi, împreună cu paraclisierul, a mers prin sat, pe la credincioși, adunând semnături. Ulterior, unul din credincioșii din parohie, Ilonte de pe Uliță, a dus memoriul la Cluj, unde a stat de vorbă cu P.S. Teofil, care i-a spus că preotul nu acolo și că e posibil ca zvonul despre el să fi fost lansat intenționat de către autoritățile statului, pentru a vedea cine este de partea celui arestat de Securitate[26].

Arestarea și ancheta

Acțiunile credincioșilor din Suciu de Sus și ale Consiliului Parohial nu puteau trece neobservate de vigilenta Securitate. În luna următoare, mecanismul autorităților statului s-a pus în mișcare, în așa fel încât la 23 septembrie 1958 Gavriil Burzo a fost arestat. În acea zi pornise spre bunicii din satul Breaza. Era încă în Suciu de Sus, când l-a ajuns din urmă de șeful de post care i-a spus să se întoarcă acasă, pentru că este căutat de către cineva de la comisariatul militar, lucru ce părea destul de plauzibil pentru un tânăr de 20 de ani. Pe tot drumul spre casă șeful de post l-a urmărit de la distanță (aprox 50 de metri). Ajuns acasă, află de la tatăl său că nu-l căutase nimeni și imediat apăru un locotenent de la Securitatea Târgu Lăpuș, însoțit de un alt milițian și de un vecin. Acesta i-a prezentat un mandat de arestare pentru 24 de ore, după care a făcut o percheziție în casă, în cursul căreia au întors totul cu susul în jos, iar mica bibliotecă a tânărului seminarist a fost cu precădere împrăștiată. În cele din urmă a fost dus la sediul Sfatului Popular (fosta casă parohială, aflată în vecini). Tot aici au fost aduși și Ioan Chindriș (bunicul) și Gavril Ciceu (fătul), percheziționați, introduși într-o mașină verde a Securității, legați la ochi și transportați la Târgu Lăpuș, unde au petrecut prima noapte în arest[27].

---

[26] Gavriil Burzo, *Arhimandritul…*, pp. 14-15.
[27] Cosmin Cosmuța, *Interviu…*, 25 februarie 2017.

A doua zi dimineață, din nou legați la ochi, au fost transportați cu o dubă, sub pază, la Securitatea din Baia Mare. După câteva ore de izolare la carceră, „un fel de dulap închis, în care nu puteai sta numai în picioare până amorțeai tot”, începea ancheta.

În intervalul ceva mai lung de o lună, cât a durat ancheta, până către sfârșitul lunii octombrie, tânărul Gavriil a aflat și pentru ce crime era cercetat; acestea au fost și principalele acuze ce i s-au adus mai târziu la proces:

- ar fi provocat agitație printre oameni, pentru susținerea preotului arestat Florea Mureșan;
- a redactat/scris de mână memoriul pentru întoarcerea preotului în sat și l-a semnat, la poziția 26;
- a participat la adunările Oastei Domnului din localitatea Rogoz[28];
- a participat la pelerinajele organizate de preotul Florea Mureșan la mănăstirile Rohia, Nicula, Dragomirești, Strâmbu ș.a.;
- a stat vreme mai îndelungată la Rohia (mai ales în vacanțele de vară, îi ajuta pe călugării de aici la diferite munci), într-o vreme în care autoritățile comuniste se străduiau să micșoreze numărul trăitorilor din mănăstiri[29].

Părintele Gavriil își amintește și acum prima duminică petrecută în arestul din Baia Mare: „… urmează duminica, prima în detenție. Se auzeau clopotele de la bisericile din oraș. Gândul meu era la Liturghie, la rugăciunile care se făceau acolo… Deși eram fizic arestat, în celulă, gândul meu era afară, era liber. Așa îmi trecu prima duminică în celula din Baia Mare”[30].

Spre sfârșitul lui octombrie 1958, ancheta fiind terminată, este mutat la penitenciarul din Satu Mare. Aici s-a găsit închis într-o celulă de patru persoane cu paraclisierul din Suciu de Sus, Gavril Ciceu.

---

[28] Sat aparținător orașului Târgu Lăpuș, județul Maramureș.

[29] Exact în perioada aceea Departamentul Cultelor lucra la elaborarea unui nou regulament pentru viața monahală. Regulamentul va intra în vigoare la 4 aprilie 1959. În 28 octombrie 1959 conducerea Marii Adunări Naționale din București, va emite Decretul 410, în totală independență față de Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, într-o încercare de a reduce numărul monahilor, monahiilor și chiar al mănăstirilor din România.

[30] Gavriil Burzo, *Arhimandritul…*, p. 19.

Ceilalți doi deținuți erau maghiari; de la ei a învățat în limba maghiară rugăciunea Tatăl Nostru, precum și câteva cuvinte uzuale. Bunicul Ioan Chindriș se găsea într-o altă celulă[31].

Procesul și condamnarea

La Satu Mare cei trei suceni au rămas în așteptare până în primăvară când, la 17 aprilie 1959, Tribunalul militar al Regiunii III Cluj, în deplasare la Satu Mare, a pronunțat sentința în cazul „lotului" Florea Mureșan:

Preotul Florea Mureșan condamnat la 25 ani de închisoare grea și confiscarea averii pentru că:

- a edificat mănăstirea de la Breaza fără aprobare,
- a adunat pământ pentru mănăstire (donat de credincioșii din Suciu de Sus) în timp ce se înfăptuia colectivizarea agriculturii,
- a vorbit împotriva colectivizării,
- a făcut excursii cu credincioșii la mănăstiri din Moldova și Oltenia, mergând cu trenul în grupuri, pentru care a obținut bilete cu preț redus.

Când a fost întrebat dacă are ceva de spus în apărarea sa, părintele Mureșan a răspuns doar că nu a vorbit împotriva colectivizării, iar în locul celor peste 150 de mănăstiri distruse de Habsburgi în Transilvania, în secolul al XVIII-lea, a căutat să construiască și el măcar una[32].

A venit apoi și rândul celorlalți acuzați din cadrul aceluiași lot. Seminaristul Gavriil Burzo a primit o condamnare la șase ani închisoare corecțională și confiscarea averii, hotărâre motivată prin aceea că:

- a inițiat memoriul în favoarea preotului Florea Mureșan,
- a participat la adunările Oastei Domnului la Rogoz, Suciu și Cluj,
- a însoțit pe preotul Florea Mureșan în toate excursiile organizate de el la mănăstiri.

[31] Cosmin Cosmuța, *Interviu…*, 25 februarie 2017.
[32] Gavriil Burzo, *Arhimandritul…*, p. 22.

Paraclisierul Gavril Ciceu a fost condamnat la patru ani de închisoare corecțională și confiscarea averii pe motiv că:

- a adunat semnături pe memoriul pentru întoarcerea în sat a preotului Florea Mureșan,
- în casa lui aveau loc adunările Oastei Domnului.

În fine, Ioan Chindriș, bunicul părintelui Gavriil Burzo a primit și el o condamnare la patru ani de închisoare corecțională și confiscarea averii pentru că:

- s-ar fi pronunțat împotriva colectivizării,
- în casa lui s-a redactat memoriul în favoarea preotului Florea Mureșan[33].

În contextul relatării despre condamnarea membrilor „lotului Florea Mureșan", părintele Gavriil Burzo își mai amintește câteva lucruri despre bunicul său, pe care le relatează în stilul său caracteristic: „imediat după arestarea bunicului, i-au fost luate de către comuniști cele două iepe Doina și Frunza, cu care bunicul mergea la târg la Lăpuș și lua oameni în căruță și-i ducea gratis, ba le lua și de băut câte un deț de horincă, așa cumsecade era"[34].

Procesul de la Satu Mare s-a desfășurat în maniera caracteristică a proceselor împotriva „dușmanilor poporului" din anii '50 și '60 ai secolului trecut. După prezentarea capetelor de acuzare, celor ce urmau a fi condamnați li s-a dat cuvântul pentru a spune ceva în apărarea lor, însă ceea ce a spus fiecare dintre ei nu a avut nici o importanță la stabilirea sentinței. Apoi completul de judecată s-a retras pentru o deliberare care a durat doar câteva minute, ceea ce nu ne poate împiedica să gândim că sentințele erau stabilite încă din timpul anchetei Securității. De asemenea, ziua aceea a procesului, 17 aprilie 1959, a fost ultima în care Gavriil Burzo l-a văzut pe preotul Florea Mureșan. Mai târziu avea să afle că părintele Mureșan s-a sfârșit în temnița Aiudului în 1961, la început de ianuarie[35].

---

[33] Cosmin Cosmuța, *Interviu…*, 25 februarie 2017.
[34] Gavriil Burzo, *Arhimandritul…*, p. 24.
[35] Gavriil Burzo, *Arhimandritul…*, p. 24.

Detenția

După proces, viitorul părinte Gavriil a mai rămas în penitenciarul din Satu Mare până în ianuarie 1960. Aici a trăit, printre altele, experiența a șapte zile de izolare, luând asupra sa vina unor colegi de celulă maghiari, care cântaseră ceva și fuseseră auziți de gardian[36].

Următoarele patru luni (ianuarie-aprilie 1960) au fost petrecute la Gherla. Aici, într-o celulă mai mare, cu aproximativ 60 de deținuți, a avut bucuria de a-l întâlni pe bunicul matern, de care fusese despărțit după proces. În prima parte a anului 1960 acesta a fost pus în libertate în baza unui decret referitor la cei în vârstă și cu pedepse mai mici[37].

Tot la Gherla a asistat la un episod de o cruzime ieșită din comun. În martie a fost mutat din celula mare de la etaj în una mai mică, la subsol. În aceeași celulă se găsea și un preot ortodox armean. Într-o zi, în timpul unui control, când deținuții trebuiau să se dezbrace complet, comandantul închisorii și ofițerul politic l-au pus pe preotul armean să mimeze gestul de a-i cădi pe colegii de celulă, cu o sfoară de care era legat un cui; apoi i-au cerut să-i împărtășească, folosind conținutul tintei din celulă. Preotul a strigat ci glas puternic: „Domnule comandant, de mine vă puteți bate joc, dar de Hristos nu!” Părintele Gavriil povestește ce s-a întâmplat în continuare: „În acel moment Goiciu și Istrate au luat mătura din colțul celulei și au vârât-o pe gâtul preotului, scoțând-o prin ceafă. L-au călcat în picioare cu cizmele. Sângele i s-a scurs în celulă și în scurt timp a decedat în fața noastră. L-au tras afară ca pe o cârpă. Noi asistam înmărmuriți, nu puteam face nimic în apărarea preotului. Unul dintre noi a albit complet. Frica intrase și mai mult în noi, poate vom avea și noi o soartă asemănătoare cu a preotului. Strigătele, injuriile, batjocurile, percheziții le erau la ordinea zilei în pușcărie. Mă gândeam în sinea mea la primii mucenici care, pentru simplul fapt că erau creștini, erau omorâți. Citisem *Viețile Sfinților* de Lascarov Moldovanu când eram la seminar. Întâmplarea aceasta din viața mea mi-a dat mult de gândit.A trebuit ca tot noi să spălăm sângele care s-a scurs din preotul

---

[36] Gavriil Burzo, *Arhimandritul…*, p. 25.

[37] Gavriil Burzo, *Arhimandritul…*, pp. 27-28.

ortodox"[38]. Putem doar încerca să ne imaginăm ce impresie trebuie să fi făcut această întâmplare asupra tânărului de nici 22 de ani.

La începutul lunii mai 1960, deținutul Gavriil Burzo a fost transferat în zona Deltei Dunării, pentru diferite munci. Până în 15 mai 1964 a fost mutat în mai multe locații: Giurgeni, Colonia de muncă Grădina, Ostrov, Galați. Munca era istovitoare, hrana puțină și condițiile vitrege, dar fiind tânăr, a reușit să reziste.

În vara lui 1964 se apropia termenul eliberării. După o lună petrecută la Jilava (15 mai – 15 iunie 1964), a fost mutat la Gherla. Aici, la 24 iunie 1964, după ce a semnat un angajament că nu va spune nimănui ce a văzut și trăit în pușcărie, a fost pus în libertate[39]. Cu biletul de eliberare în buzunar, mai mulți deținuți au fost transportați la gara din Dej cu o dubă.

După punerea în libertate

Din Dej a călătorit cu un autobuz spre satul natal. A rămas acolo până la jumătatea lui septembrie, când a plecat la Cluj, pentru a vedea dacă-și poate continua Seminarul. I-a fost aprobată cererea, așa că în anul școlar 1964-1965 a făcut ultimul an de seminar (anul V). În august 1965 a fost hirotonit diacon, iar în toamna aceluiași an a început studierea teologiei la Institutul Teologic din Sibiu. Anul 1965 a fost unul plin de evenimente pentru studentul Gavriil. În noiembrie, la „recomandarea și insistența PS Teofil al Clujului" primește hirotonirea întru preot pe seama parohiei Dârja[40], din Protopopiatul Gherla. Din acel moment și-a continuat studiile la Sibiu cu frecvență redusă.

A început activitatea în parohie la 3 decembrie 1965. Din primăvara următoare a început lucrări de reparații la biserică și casa parohială, reclamate de starea precară a celor două edificii. L-a adus să locuiască cu el la Dârja și să urmeze aici școala generală pe unul din frații mai mici, dând în felul acesta un ajutor important familiei. De altfel în 1967 părinții săi au hotărât să se mute în Dârja, pentru a-i fi aproape și a se ajuta reciproc[41].

---

[38] Gavriil Burzo, *Arhimandritul…*, p. 29.
[39] Gavriil Burzo, *Arhimandritul…*, p. 45.
[40] Sat, comuna Panticeu, județul Cluj.
[41] Gavriil Burzo, *Arhimandritul…*, p. 54.

La 1 apr. 1969 a fost transferat la cerere la Recea Cristur[42], parohie ce fusese păstorită de un alt preot trecut prin închisorile comuniste: părintele Gavril Relea. A rămas aici o perioadă destul de lungă, 18 ani, până la 1 aprilie 1987 când s-a mutat ca paroh în satul natal, Suciu de Sus. Odată întors aici a refăcut oarecum legătura cu anii tinereții, cu perioada anterioară arestării și detenției. În a doua zi de Rusalii a anului 1988 a săvârșit slujba vecerniei pe locul vechii mănăstiri ridicate de părintele Florea Mureșan. A repetat aceeași acțiune, cu aceeași ocazie, în 1989. Nu știm cum ar fi putut evolua lucrurile, dar, după cum este cunoscut, în decembrie 1989 regimul comunist a căzut. O urmare directă a fost obținerea, în octombrie 1990, a binecuvântării din partea PS Justinian Chira, ierarhul noii Eparhii a Maramureșului și Sătmarului, pentru construirea unei noi mănăstiri pe locul celei vechi. În a doua zi de Rusalii a anului următor, 1991, vrednicul părinte Gavriil Burzo a fost tuns în monahism. Semnificativ este faptul că ceremonia, săvârșită tot de PS Justinian, a avut loc pe fundația noii mănăstiri, care era deja turnată[43].

De atunci mănăstirea Breaza s-a dezvoltat continuu. Azi are o frumoasă biserică de zid, împodobită cu pictură, chilii și clădiri anexe. Părintele Arhimandrit Gavriil Burzo este duhovnicul micii obști de maici trăitoare aici.

Cei care-l văd pe părintele Gavriil fără să știe cine este, văd un bătrân, destul de mic de statură, cu voie bună și blând, dar hotărât. Ar fi greu de bănuit sub această înfățișare pe cel trecut în tinerețe prin infernul temnițelor comuniste. Seninătatea lui de azi se potrivește cu libertatea sufletului și a gândului pe care mărturisește că o simțea pe când era lipsit de libertatea fizică. Evocând încercările prin care a trecut de-a lungul vieții, nu putem să nu mergem cu gândul la cuvintele Sfintei Scripturi: „Nu vă temeţi de cei ce ucid trupul, iar sufletul nu pot să-l ucidă; temeţi-vă mai curând de acela care poate şi sufletul şi trupul să le piardă în gheena" (Mt. 10, 28), cuvinte ilustrate atât de bine de viața părintelui Gavriil și de viețile atâtor pătimitori din vremea comunismului în Romămia, mai mult sau mai puțin cunoscuți de semenii lor.

---

[42] Sat, comună, județul Cluj.

[43] Cosmin Cosmuța, *Interviu…*, 25 februarie 2017.

Mecanisme juridice și canonice de reprimare a clericilor în perioada comunistă

Pr. Lect. dr. Răzvan Perșa

Preliminarii

Cercetarea de față[1] pleacă de la formula generală a lui Gustav Radbruch[2] care considera că pozitivismul legal este responsabil

[1] Acest studiu reprezintă o parte a cercetării efectuate ca bursier al Institutului de Investigare a Crimelor Comunismului și Memoria Exilului Românesc și ca cercetător acreditat prin decizia Nr. P954/17 a Consiliului Național pentru Studierea Arhivelor Securității.

[2] Gustav Radbruch, unul dintre cei mai importanți teoreticieni germani ai dreptului penal, a formulat în anul 1946 o teză care avea să influențeze filosofia dreptului, mai ales în ceea ce privește raportul dintre pozitivismul juridic și conceptul de dreptate. Teza sa susținea că un judecător poate decide, în anumite circumstanțe și sub anumite condiții, chiar contrar legii, când are în față un conflict între legea pozitivă și dreptate. „Der Konflikt zwischen der Gerechtigkeit und der Rechtssicherheit dürfte dahin zu lösen sein, daß das positive, durch Satzung und Macht gesicherte Recht auch dann den Vorrang hat, wenn es inhaltlich ungerecht und unzweckmäßig ist, es sei denn, daß der Widerspruch des positiven Gesetzes zur Gerechtigkeit ein so unerträgliches Maß erreicht, daß das Gesetz als "unrichtiges Recht" der Gerechtigkeit zu weichen hat.” Gustav RADBRUCH, „Gesetzliches Unrecht und Übergesetzliches Recht”, *Süddeutsche Juristen-Zeitung*, vol. 1, no. 5 (1946), pp. 105-108 (aici p. 107). Pentru analiza formulei lui Gustav Radbruch, a se vedea: Stanley L. PAULSON, „On the Background and Significance of Gustav Radbruch's Post-War Papers”, *Oxford Journal of Legal Studies*, 26, 1, (2006), pp. 17-40; Horst DREIER, „Die Radbruchsche Formel - Erkenntnis oder Bekenntnis?” în: Heinz MAYER, *Staatsrecht in Theorie und Praxis. Festschrift Robert Walter zum 60. Geburtstag*, Manz, Vienna, 1991, pp. 117-135; Christoph M. SCHEUREN-BRANDES, *Der Weg von nationalsozialistischen Rechtslehren zur Radbruchschen Formel: Untersuchungen zur Geschichte der Idee vom „Unrichtigen Recht”*, Schöningh, Paderborn; Wien [u.a.], 2006; Joachim RENZIKOWSKI, „Die Radbruchsche Formel – Hintergründe und Wirkungsgeschichte” (2011), p. 223; Arthur KAUFMANN, „Gustav Radbruch und die Radbruchsche Formel”, *Rechtshistorisches Journal* 19 (2000), pp. 604-611; Martin BOROWSKI, Stanley L. PAULSON, *Die Natur des Rechts bei Gustav Radbruch*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2015.

pentru crimele oribile ale sistemului totalitar nazist, arătând un conflict grav între dreptate și lege în sistemul legal german, conform căruia crimele puteau fi considerate, dintr-o perspectivă strict pozitivă, drept legale și legitime. Formula lui a fost folosită pentru crimele de război ale naziștilor, dar și pentru actele soldaților de la zidul Berlinului[3]. În mod paralel, în regimul comunist, după cum vom încerca să vedem, au fost create anumite mecanisme juridice și ulterior, canonice, de reprimare a clericilor, în cazul nostru a celor ortodocși, elaborate în așa fel încât aceste acte de reprimare erau, din perspectivă strict pozitivistă, legale, canonice și chiar legitime. Mecanismele principale inițiale au avut în vedere aservirea justiției doctrinei politice comuniste[4], schimbarea legislației statului[5], atragerea la colaborare și cooperare a cultelor cu regimul comunist[6], conformarea legislației canonice a cultelor cu legislația statului și cu interesele acestuia, modificarea regulamentelor disciplinare, în conformitate cu noua viziune canonică, și eliminarea „elementelor" care nu corespundeau cu această viziune. Pentru a avea o privire generală asupra sistemului juridic comunist cu incidență asupra cultelor este necesară analiza sumară a acestui context.

[3] Pentru o analiză detaliată și critică, a se vedea: Horst DREIER, „Gustav Radbruch und die Mauerschützen", *Juristen Zeitung* 52, 9 (1997), pp. 421-434.

[4] Pentru demonstrarea acestui fapt s-au scris mai multe studii academice foarte documentate. A se vedea: Iuliu CRĂCANĂ, „Drept și Justiție în România comunistă", *Caietele CNSAS*, anul IV, nr. 2 (6)/2010, pp. 117-130; Iuliu CRĂCANĂ, „Drept și Justiție în România comunistă (II)", *Caietele CNSAS*, anul IV, nr. 1-2 (7-8)/2011, pp. 57-70; Iuliu CRĂCANĂ, „Drept și Justiție în România comunistă (III). Un conflict între două instituții represive: Securitatea și Procuratura; Anii `50 - epurările avocaților", în: *Caietele CNSAS*, anul VI, nr. 1-2 (11-12)/2013, pp. 185-204; Florian BANU, „Instrumentalizarea Justiției de către regimul comunist (1945-1958)", în: *Caietele CNSAS*, anul II, nr. 2(4), (2009), pp. 121-145.

[5] A se vedea diferența între vechea legislație de stat cu incidență asupra cultelor din 1928 și legislația comunistă: George ENACHE, „Legea pentru regimul general al cultelor din 1928 și Decretul 177 din 4 august 1948. Privire comparativă", *Analele Universității Dunărea de Jos din Galați. Seria Istorie* 12 (2013), pp. 107-149. Noua legislație în materie de culte a regimului comunist român nu este considerată altceva decât o readaptare a modelului rusesc.

[6] Pentru mecanismele anterioare anului 1948, a se vedea: George ENACHE, „Strategii de infiltrare și atragere la colaborare a cultelor religioase elaborate de autoritățile procomuniste din România în perioada 1945-1947, cu o privire specială asupra cazului Bisericii Ortodoxe Române", în *Caietele CNSAS*, an I, nr. 1 (2008), pp. 53-92.

Tema abordată este absolut importantă pentru domeniul teologiei dreptului canonic, dreptului românesc în perioada comunistă, relației dintre Biserica Ortodoxă Română și Statul comunist, fiind o cheie hermeneutică necesară pentru înțelegerea acestui raport din prisma mecanismelor juridice și canonice dezvoltate. De asemenea, excluderile din mănăstire din această perioadă, precum a fost cea a părintelui Arsenie Boca[7], al cărui dosar este analizat pentru propunerea de canonizare[8], sau caterisirile, precum cea a Părintelui Gheorghe Calciu Dumitreasa[9], nu pot fi înțelese decât prin analiza mecanismelor juridice și canonice care au dus la impunerea unor asemenea decizii.

---

[7] Despre dificultatea de a vorbi despre Pr. Arsenie Boca, a se vedea: Pr. Conf. dr. Vasile VLAD, „Dificultatea de a vorbi despre Părintele Arsenie Boca", în: pr. dr. Florin DOBREI, *Pătimitori și pătimire în închisorile comuniste*, Editura Reîntregirea și Editura Episcopiei Devei și Hunedoarei, 2015, pp. 211-216.

[8] Pe data de 16 aprilie 2016 a avut loc, la sediul Episcopiei Devei și Hunedoarei, prima ședință de lucru a comisiei teologice mitropolitane speciale, care avea ca scop cercetarea vieții și activității părintelui Arsenie Boca în vederea întocmirii dosarului pentru propunerea de canonizare. O nouă etapă în acest proces s-a concretizat pe data de 31 octombrie 2016, la Mănăstirea Prislop, sub președinția Înaltpreasfințitului Părinte Laurențiu, Mitropolitul Ardealului, când s-au desfășurat lucrările acestei comisii. Subiectul biografiei Părintelui Arsenie Boca este de mare interes nu numai pentru credincioșii și clericii români, ci și pentru cercetarea academică la toate nivelurile ei.

[9] Elemente din viața Părintelui Gheorghe Calciu Dumitreasa au fost dezbătute în anumite articole și cărți din literatura de specialitate. *Viața părintelui Gheorghe Calciu după mărturiile sale și ale altora*, Ediție îngrijită la Mănăstirea Diaconești, Editura Christiana, București, 2007; Lucian D. POPESCU, *Introducere în omiletica Părintelui Gheorghe Calciu*, Editura Christiana, București, 2010; *Dezgroparea Părintelui Calciu. Dosarul unui abuz, mic documentar îngrijit de Răzvan Codrescu*, Editura Christiana, București, 2014; ANA MARIA CĂTĂNUȘ, „Războiul întru cuvânt: Preotul Gh. Calciu-Dumitreasa și rezistența religioasă în România anilor '70-'80", în *Arhivele Totalitarismului*, nr. 1-2, (2007), pp. 242-260; ANA-MARIA CĂTĂNUȘ, „Gheorghe Calciu-Dumitreasa, 1925-2006", în *Arhivele Totalitarismului*, nr. 1-2, (2009), pp. 239-243; Janice A. BROUN, „Rumania's Churches Behind the Facade of Liberalism" *America* 150, March 10 (1984) 165-169; Janice A. BROUN, *Conscience and Captivity: Religion in Eastern Europe,* Ethics and Public Policy Center, Washington, 1988; Alan SCARFE, „The Romanian Orthodox Church", în: *Ramet*, 1988, pp. 208-231; Niels C. NIELSEN Jr., *Revolution in Eastern Europe: The Religious Roots*, Orbis Books, 1991, pp. 112-113; Ruth Marie EDIGER, *The Church as a viable force in shaping Eastern European politics during the fall of communism. The cases of East Germany, Poland, and Romania*, Doctoral dissertation, Lincoln, Nebraska, 1995, pp. 83-85; Alexander WEBSTER, „Prophecy and Propaganda in the Romanian Orthodox Patriarchate", East European Quarterly, nr. 25, 4 (1991), pp. 521-523; V. IERUNCA, *Pitești, laboratoire concentrationnaire* (1949-1952), Michalon, Paris, 1996, pp. 72-76; Segiu GROSSU, *Calvaire de la Roumanie chretiènne*, France-Empire, Paris, 1987; Mitropolitul Bartolomeu (Anania), „Un caz atipic de rezistență anticomunistă: Părintele Gheorghe Calciu", în: Mitropolitul Bartolomeu (Anania), *Corupția spirituală. Texte social-teologice*, ed. Bogdan Ivanov și Radu Preda, Eikon, Cluj-Napoca, 2011, pp. 295-296.

Perioada anilor 1950 a fost una de intensă persecuție împotriva Bisericii, de la cruntul experiment al fenomenului Pitești[10], până la persecuțiile aparent de o mai mică importanță, dar care au schimbat complet destinele unor oameni.

În ceea ce privește istoricul cercetării, putem vedea, încă de la început, că procedura disciplinară bisericească a fost numită în secolul al XX-lea de către specialiști ca *drept penal bisericesc*[11], dezvoltându-se

---

[10] Pentru cruntul experiment de reeducare de la Pitești, a se vedea: D. BACU, *Pitești. Centru de reeducare studențească*, prefață de Gh. Calciu-Dumitreasa, Editura Atlantida, București, 1991; Alin MUREȘAN, *Pitești. Cronica unei sinucideri asistate, Institutul de Investigare a Crimelor Comunismului în România*, Polirom, 2007. Consiliului Național pentru Studierea Arhivelor Securității a publicat online cele două dosare importante cu privire la experimentul Pitești: Dosarul P 1114 (accesibil la: http://www.cnsas.ro/reeducare_dosar_1114.html) și Dosarul P 1126 (accesibil la: http://www.cnsas.ro/reeducare_dosar_1126.html). Pentru o descriere a cruntului experiment, împreună cu alte experiențe carcerale, a se vedea: Traian POPESCU, Răzvan CODRESCU, *Experimentul Pitești: reeducarea prin tortură în închisorile Pitești, Gherla, Tg. Ocna, Canal : atacul brutalității asupra conștiinței*, Criterion Publishing, 2005; Monica Ciobanu, „Pitești: a project in reeducation and its post-1989 interpretation in Romania", *Nationalities Papers* (January, 2015), pp. 1-15.

[11] Deși sintagma ar putea părea, la o primă analiză, străină de tradiția canonică a Bisericii ortodoxe, ea este acceptată de marea majoritate a canoniștilor din secolul al XX-lea. Astfel, sintagma apare folosită în neo-greacă ca *„Ποινικόν δίκαιον"*, celebrul canonist Konstantinos Rhallis dedicând un trata amplu abordării acestei teme: Κωνσταντίνος Μ. ΡΑΛΛΗΣ, *Ποινικόν δίκαιον της Ορθοδόξου Ανατολικής εκκλησίας*, Τυπογραφείον "Εστία", Εν Αθήναις, 1907, 627 pp. (reeditată: Πουρναράς, Θεσσαλονίκη, 1985); Π. ΧΡΙΣΤΙΑΝΑΚΗΣ, *Ἡ ἀπόπειρα τοῦ ἐκκλεσιαστικοῦ ἀδικὴματος. Μελέτη νομοκανονικὴ καὶ ἱστορικοσυγκριτική*, teză de doctorat, Atena, 1978; cunoscutul tratat al lui Ευάγγελος Κ. ΜΑΝΤΖΟΥΝΕΑΣ, *Εκκλησιαστικόν ποινικόν δίκαιον*, Αθήναι, 1979; cât și capitolul dedicat acestei teme din carte prefațată de Spyros Troianos a lui Αναστάσιος Π. ΧΡΙΣΤΟΦΙΛΟΠΟΥΛΟΣ, *Ελλήνικον εκκλησιαστικόν δίκαιον*, Αθήναι, 2005. O bibliografie amplă asupra tratării temei disciplinei bisericești în limba greacă se poate consulta în excelenta monografie dedicată temei în perioada turcocrației: Μιχαηλάρης Δ. ΠΑΝΑΓΙΏΤΗΣ, *Αφορισμός η προσαρμογή μια ποινής στις αναγκαιότητες της Τουρκοκρατίας*, εκδ. Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών, Αθήνα, 2004, p. 73, n. 1. (prima ed. Κέντρο Νεοελληνικών Ερευνών, 1997, 508 pp). De asemenea, Γεώργιος Πουλής tratează această temă în mai multe lucrări ample: Γεώργιος Πουλής, *Εκκλησιαστικό ποινικό δίκαιο*, Εκδόσεις Σάκκουλα Α.Ε., 2004, 306 p. (ed. 2 în 2008), Γεωργίου Α. Πουλή, *Ο δόλος και η πλάνη για τον άδικο χαρακτήρα της πράξης στο εκκλησιαστικό ποινικό δίκαιο*, Εκδόσεις Σάκκουλα Α.Ε., 1984, 204 p. și Πουλής Γεώργιος, Γιάγκος Θεόδωρος, *Πηγές του εκκλησιαστικού ποινικού δικαίου*, Πουρναράς Π. Σ., 2007, 478 p. În limba germană sintagma este încetățenită ca *Das kirchliche Strafrecht*, cf. Nikodim MILASCH, *Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche*, verbesserte Aufl., übers. v. A. Pessić, Teil III, Mostar, 1905, p. 489; Anargyros ANAPLIOTIS, *Ehe und*

în perioada comunistă într-un adevărat *drept penal* de care Biserica, în anumite circumstanțe, a abuzat. În vederea aplicării pedepselor și sancțiunilor canonice în Biserica ortodoxă a fost accentuată, de nenumărate ori, perspectiva eminamente juridică[12], încă de la sfârșitul

---

Mönchtum im orthodoxen kanonischen Recht: eine Kanonsammlung mit den Kanones der Lokalsynoden und der Kirchenväter, LIT Verlag, Münster, 2010, pp. 21, 24, 36; Richard POTZ, Eva Maria SYNEK, *Orthodoxes Kirchenrecht: eine Einführung*, Plöchl Druck-GmbH, Freistadt, 2007, pp. 353-365. În limba *română* sintagma este uzitată, prin preluarea ei de la autorii greci, de către canoniști ca *dreptul penal bisericesc:* S. CÂNDEA, „Pedeapsa depunerii din cler", în: *Revista Teologică*, An. XXIV, nr. 7-8/1934, p. 244; Nicolae DURĂ, „Precizări privind unele noțiuni ale dreptului canonic (depunere, caterisire, excomunicare, afurisire și anatema) în lumina învățăturii ortodoxe. Studiu canonic", în: *Ortodoxia*, nr. 2, 39 (1987), p. 86. Cu toate acestea, putem constata că preluarea sintagmei „drept penal bisericesc" vine pe filiera influențelor catolice, de care teologia canonică a începutului de secol XX suferea drastic. Recenziile lui D. A. PETRAKAKOS la cartea celebrului canonist grec demonstrează nu numai influențele apusene în această temă, ci chiar preluarea directă a unor idei. A se vedea: D. A. PETRAKAKOS, „Rhalles, Ποινικὸν Δἰκαιον", în: *Ekklesiastikos Pharos* 2 (1908), pp. 462-513 și pp. 570-599; 3, 1909, pp. 117-149, care demască lucrarea lui Rhalles ca plagiat după cartea lui Fr. KOBER, *Die Deposition und Degradation nach den Grundsätzen des kirchlichen Rechtes*, Tübingen, 1867, critici reluate de către autor în cadrul cărții sale unde vorbește clar despre un λογοκλοπίχα (plagiat): Δημήτριος Α. ΠΕΤΡΑΚΆΚΟΣ, *Συμβολαί εις το ποινικόν Δίκαιον της Ορθοδόξου Ανατολ. Εκκλησίας*, Πατριαρχικόν Τυπογραφείον Αλεξανδρείας, 1909, p. 10. Idei asemănătoare sunt împărtășite și de către alte recenzii: Karl BÖCKENHOFF, „K. M. Rhálles, Poinikòn díkaion tes orthodóxou anatolikes ekklesías", Byzantinische Zeitschrift, 17, 1908, pp. 209-211; Philipp MEYER, „Petrakakos, Demetrios A., Symbolai eis to poinikon dikaion tes orthodoxou anatolikes ekklesias", *Theologische Literaturzeitung*, 36(1911), 11, pp. 341-342; Philipp MEYER, „Ralles, Konstantinos M., Poinikon dikaion tes orthodoxou anatolikes ekklesias", *Theologische Literaturzeitung*, 33(1908), 21, p. 599.

[12] Întrunirile panortodoxe au încercat să pună pe agenda lor această problemă a dreptului penal bisericesc, rămasă fără o soluționare concretă. Problema este pusă la Congresul Panortodox de la Constantinopol din 1923. Organizarea tribunalelor spirituale bisericești și introducerea în Biserică a unei proceduri penale bisericești unitare, se găsește pe agenda Comisiei pregătitoare Interortodoxe de la Vatoped, 1930. La prima conferință Panortodoxă de la Rhodos din 1961 în lista temelor de dezbatere se regăseau: organizarea unitară a consistoriilor spirituale, problema justiției bisericești și a procedurii penale și dreptul de apel și recurs. Viorel IONIȚĂ, *Hotărârile întrunirilor panortodoxe din 1923 până în 2009*, Basilica, București, 2013, p. 147, 164. Pentru deciziile celorlalte întruniri a se vedea: Anastasios KALLIS, *Auf dem Weg zu einem Heiligen und Großen Konzil : ein Quellen- und Arbeitsbuch zur orthodoxen Ekklesiologie*, Theophano-Verlag, 2013 și Patrick VISCUSO, Demetrios CONSTANTELOS, *A Quest For Reform of the Orthodox Church: The 1923 Pan-Orthodox Congress, An Analysis and Translation of Its Acts and Decisions*, InterOrthodox Press, 2007. Din cauza lipsei soluționării problemei la nivel panortodox, nu numai procedura de

secolului al XIX-lea, prin vocea multor teologi și canoniști[13], ceea ce ulterior a putut duce la conturarea unui sistem de drept bisericesc pozitivist responsabil, sub presiunile regimului comunist, de reprimarea anumitor clerici.

Această abordare ridică și o întrebare teologică foarte importantă: Cum s-au putut folosi măsuri canonice de reprimare a clericilor? Dacă pe de o parte delictele morale grave, precum, în nefericita experiență a unor clerici catolici[14], sau colaboraționismul forțat sau voit al unor preoți trebuie sancționate de către acest sistem de drept penal bisericesc, pe de cealaltă parte a problemei, se pune întrebarea legitimă dacă nu ne aflăm cumva într-un impas metodologic al teodiceei în momentul în care înșiși „reprezentanții lui Dumnezeu", clericii,

---

judecare a cazurilor canonice nu s-a bucurat de o recunoaștere unitară și unanimă la nivel panortodox, mai ales în perioada comunistă, dar și terminologia canonică a suferit, prin procesul de receptare la nivel național, de multe ori, de imprecizie, confuzie, sau chiar de contradicții grave cu tradiția canonică a Bisericii ortodoxe. Aceste contradicții se datorează, în primul rând, împroprierii în dreptul canonic ortodox a terminologiei și sensurilor juridice ale procedurilor regăsite în dreptul canonic catolic înainte de Conciliul II Vatican. Cf. N. DURĂ, „Precizări privind unele noțiuni ale dreptului canonic", pp. 84-85. În teologia ortodoxă actuală există puține abordări cu privire la natura pedepselor bisericești. De exemplu: Marie Theres Fögen susținea că nu există încă un studiu complet care să trateze istoria, teoria și practica excomunicării în Bizanț. Cf.: Marie Theres FÖGEN, „Rebellion und Exkommunikation in Byzanz", în: Marie Theres Fögen, *Ordnung und Aufruhr im Mittelalter: historische und juristische Studien zur Rebellion*, Vittorio Klostermann, 1995, p. 43, n. 3. Singurele monografii care tratează problema excomunicătii se opresc la secolul al IV-lea: K. HEIN, *Eucharist and Excommunication. A study in early Christian doctrine and discipline*, Bern, Frankfurt am Main, 1973; G.D ERCOLE, *Penitenza canonico-sacramentale dalle origini alla Pace Constantiniana*, Roma, 1963.

[13] După un studiu amplu asupra noțiunilor de drept penal bisericesc, părintele Nicolae Dură ajunge la concluzia diferențelor mari de percepție a terminologiei în tradiția canonică. Cu toate acestea, studiul părintelui, deși poate fi considerat un pas înainte în cercetarea canonică, suferă, la rândul său, de numeroase imprecizii, repetiții și chiar contradicții. Nicolae DURĂ, „Precizări privind unele noțiuni ale dreptului canonic (depunere, caterisire, excomunicare, afurisire și anatema) în lumina învățăturii ortodoxe. Studiu canonic", *Ortodoxia*, nr. 2, 39 (1987), pp. 84-135 și nr. 3, 39 (1987), pp. 105-143.

[14] Începând cu anii 1990, fenomenul pedofiliei unor preoți catolici a fost cunoscut în spațiu public, ceea ce a dus la deprecierea drastică a imaginii Bisericii Catolice în societatea occidentală. În privința acestui nefericit incident în Biserica Catolică, a se vedea descrierea detaliată a problemei făcută în volumul colectiv: Stephan GOERTZ, Herbert ULONSKA, *Sexuelle Gewalt: Fragen an Kirche und Theologie*, Band 31 von Theologie: Forschung und Wissenschaft, LIT Verlag, Münster, 2010.

pedepsesc pe alți clerici fără ca aceștia să fi fost vinovați. Dacă, în cele din urmă, pentru prima categorie de delicte morale și canonice pedeapsa bisericească ar fi justificată și acceptată, problema reală este dată în „cazurile de tip Iov"[15]. Tot așa percepe și Anca Manolescu viziunea pe care Petru Creția o subliniază în traducerea și comentariul inedit la cartea Iov:

> *„Iov e – aș spune – excelența fără pată, vârful într-o lume a normei religioase. O normă moștenită, cunoscută și acceptată de toată lumea, susținută de „glasul celor mulți" – cum spune Iov la un moment dat, în suferința lui. O normă care administrează bine cazurile de viață și de morală curentă, dar care nu face față cazului excepțional, marilor crize, întrebărilor ultime. E norma respectabilă și respectată, ale cărei voci sunt prietenii lui Iov. E norma pe care, încă din prolog, o bănuim insuficientă."*[16].

Diferit de Iov, ca personaj biblic, plasat într-un context iudaic, sau ca erou al tragedie grecești, după viziunea lui Petru Creția[17], *„Iov"-ul* modern este contemporan cu propria neputință a Bisericii de a articula un răspuns teologic față de natura pedepsei canonice și a

---

[15] Folosim această denumire în studiul de față pentru a identifica acele cazuri când pedeapsa este impusă, dar fără a exista o vină evidentă. În același timp, cum se poate depăși veche dihotomie ireconciliabilă, dintre *Charisma* și *Recht*, dintre dimensiunea harismatică a Bisericii și cea juridică, postulată în teologie și în dreptul canonic de către Rudolf Sohm, și cum se pot aduce la un numitor comun scrierile nou-testamentare cu măsuri punitive și coercitive care au dus mai târziu la dezvoltarea disciplinei și a măsurilor canonice disciplinare în tradiția canonică a Bisericii. Profesor evanghelic de drept și istoric al creștinismului, Rudolf Sohm a fost unul dintre cei mai dezbătuți autori ai sfârșitului de secol XIX și început de XX, disputa dintre acesta și Adolf von Harnack fiind denumită în literatura de specialitate drept exemplul „disputa Sohm-Harnack". Teza principală a cercetătorului german a fost aceea că: „ființa dreptului canonic este în contradicție cu însăși ființa Bisericii", „Das Kirchenrecht steht mit dem Wesen der Kirche in Widerspruch", Rudolph SOHM, *Kirchenrecht*, vol. I, Duncker & Humblot, Leipzig, 1892, p. 700. Pentru detalii despe concepțiile lui Sohm, a se vedea: Ludwig BUISSON, „Die Entstehung des Kirchenrechts", *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung*, 52 (1966), pp. 1-175. O altă lucrare foarte importantă, în care este analizat și perspectiva canonică a lui Nicolae Afanasief, este cea a lui: Wiebke KÖHLER, *Rezeption in der Kirche: begriffsgeschichtliche Studien bei Sohm, Afanasév, Dombois und Congar*, coll. *Kirche und Konfession 41*, Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.E. KOHLMEYER, *„Charisma oder Recht?" în: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte / Kanonistische Abteilung* 38, 69 (1952), pp. 1–36.

[16] Anca MANOLESCU, „Iov al lui Petru Creția", în: *Dilema Veche*, Nr. 482/9-15 mai, 2013.

[17] A se vedea ideea pe care o subliniează Anca MANOLESCU, „Iov al lui Petru Creția", în: *Dilema Veche*, Nr. 482/9-15 mai, 2013.

moralei divine. În acest sens, cazurile de excepție, precum caterisirea părintelui Calciu Dumitreasa și excluderea din mănăstire a părintelui Arsenie Boca de către Biserica Ortodoxă Română, impun, în varianta sa modernă, o altă valență a problemei lui Iov. Tragismul acestui *Iov contemporan* este exprimat de către părintele Calciu Dumitreasa în scrisoarea sa către Sf. Sinod, care, după 21 de ani de detenție pentru exprimarea adevărului hristologic, cu care Biserica însăși era responsabilă, l-a scos definitiv din rândul slujitorilor săi:

> *"Dar n-am putut nici în cele mai dureroase gînduri ale mele să-mi imaginez că, abia scăpat din închisorile comuniste, după ce ierarhii mei m-au calomniat fără motiv și fără a ține cont de cel mai elementar adevăr istoric, că după toate acestea, sufletul meu va mai suferi o lovitură inumană, dată de chiar ierarhia Bisericii Ortodoxe Române, de frații mei. Ei au socotit că mă despoaie, printr-un decret de caterisire, de harul preoției."*[18]

Dacă în varianta biblică, Iov a pierdut toate bunurile și toate rudele, dar prin cutezanța de a mărturisi adevărul lui Dumnezeu el este repus ulterior în drepturile sale depline, în varianta modernă a lui *Iov redivivus,* acestuia i se confiscă însuși idealul misiunii sale pământești și puterea harică de a împlini acest ideal, el este dezpropriat, după episodul întregii suferințe, de sensul însuși al suferinței lui, fiind astfel o continuare a ultimei părți nescrise a cărții lui Iov, dar de data aceasta, cea prin care este îngăduită ispita este Biserica însăși.

Din această perspectivă, cercetarea de față va încerca să răspundă la mai multe întrebări, evitând orice abordare unilaterală, focalizată exclusiv pe determinarea istorică a evenimentelor, deși și aceasta este foarte importantă. Analiza acestor evenimente nu ar trebui să se bazeze doar pe cercetarea Arhivelor, în special cele confesionale, a Consiliului Național pentru Studierea Arhivelor Securității, ale Arhivelor Naționale, accentuând determinarea istoriografică, ci pentru fiecare caz ar trebui să fie o cercetare prosopografică, încercând să expună evenimentele, pe lângă contextul istoric, și în complexul sistem teologic al dreptului canonic, adică să analizeze cât de departe a folosit Biserica Ortodoxă Română propriile prevederi canonice, pe de o parte, pentru a aplica măsuri canonice, cum au fost cele de

[18] Arhiva CNSAS, fond Informativ, Dosar, I, 155.109, volum 24, fila 33.

excludere din mănăstire, înainte de decretul 410/1959[19], a unui număr foarte mare de monahi și monahii[20], iar pe de altă parte, care a fost canonicitatea acestor fapte.

În cercetarea actuală există, de cele mai multe ori, *două teze* contradictorii. se postulează imaginea unei Biserici Ortodoxe Române drept colaboratoare și partizană comunismului. Din această perspectivă, Patriarhul Justinian a fost doar un „patriarh roșu"[21], pion al regimului ateu, manevrabil pe tabla de șah a istoriei recente, ierarhia s-ar fi lepădat, pur și simplu, de toată misiunea ei, acomodându-se prin apostazie mai mult la idealul lumii decât la împărăția cerurilor[22], dosarele securității, care, prin limbajul șablonat specific persoanelor incapabile de creativitate intelectuală, îi condamnă pe clerici, ar fi cele care posedă veridicitate istorică absolută și care ne oferă azi dovada „colaborării", deși, în multe cazuri, sunt redactate de persoane care nu depășesc, prin pregătirea lor, cele zece clase primare. Mai mult, unii mai postulează și legalitatea actelor regimului comunist, secondate de pozitivismul juridic, care punea la dispoziție una dintre cele mai opresive arme de combatere a ceea ce ei numeau „obscurantism religios", și anume *legea*. Cupola unor legi prefabricate de mințile pervertite ale unor juriști de mână secundă a fost cea care a conferit

---

[19] Emilian NICA, „Le monachisme orthodoxe roumain crucifié: Le Décret 410/1959 du régime communiste", *Irenikon* 84.4 (2011), pp. 550-561; Melchisedec VELNIC, „Efectele Decretului 410/1959 privitor la viața monahală asupra mănăstirilor din regiunea Suceava", *Analele Putnei 1* (2013), pp. 341-365; Maria MATEONIU, „Le Décret d'État de 1959 – entre la peur et l'acceptation de la souffrance", *Martor. Revue d'Anthropologie du Musée du Paysan Roumain* 15 (2010), pp. 15-27; Adrian Nicolae PETCU, „Documente privind atitudinea patriarhului Justinian față de aplicarea Decretului 410/1959", *Caietele CNSAS*, anul II, nr. 2(4), (2009), pp. 333-343; Ioan DURĂ, *Monahismul Românesc în anii 1948–1989: Mărturii ale românilor si considerații privitoare la acestea*, Harisma, București, 1994.

[20] În ceea ce privește numărul celor excluși de către Biserică înainte de decretul 410/1959 din 28 octombrie, cifrele sunt diferite. Rapoartele securității arată un număr de 1200 de monahi și monahii scoși din mănăstiri. George ENACHE, Adrian Nicolae PETCU, *Monahismul ortodox și puterea comunistă în România anilor '50*, p. 56.

[21] Pentru importanța și aportul Patriarhului Justinian la salvarea Bisericii Ortodoxe, a se vedea: George ENACHE, Adrian Nicolae PETCU, *Patriarhul Justinian și Biserica Ortodoxă Română în anii 1948-1964* (Biserica Ortodoxă în dosarele Securității 1), Partener, Galați, 2009, Lucian TURCESCU, Lavinia STAN, „Church Collaboration and Resistance under Communism Revisited: The Case of Patriarch Justinian Marina" (1948-1977) *Eurostudia*, Vol. 10, nr. 1, (2015), pp. 75-103.

[22] Lavinia STAN, Lucian TURCESCU, "The Devil's Confessors: Priests, Communists, Spies, and Informers", *East European Politics & Societies* 19.4 (2005), pp. 655-685.

statului și aparatului său, de cele mai multe ori, legalitate și legitimitate actelor sale. Această viziune nu este altceva decât un *monofizitism eclesiologic* aplicat la Biserica Ortodoxă Română, prin care, de data aceasta, se afirmă contopirea totală a divinului în umanitatea pervertită a istoriei comuniste, Biserica devenind, nimic altceva, decât o instituție umană aservită regimului ateu. Ceea ce nu iau în considerare adepții acestei viziuni este numărul mare de victime din rândul clericilor, inclusiv din rândul ierarhilor, teroarea generală sub care a fost supusă întreaga Biserică Ortodoxă Română, care nu se regăsește în adevărata ei măsură în dosarele Securității, dar mai ales incompatibilitatea Bisericii, o realitate divino-umană, cu regim comunist nu doar *ateist*, ci *antiteist* militant.

Pe de altă parte, la polul opus, sunt cei care, printr-un *dochetism eclesiologic*, neagă întruparea istorică a Bisericii Ortodoxe Române în perioada comunismului și consideră că totul a fost aparent, Biserica s-a prefăcut că este în istorie, ea fiind de fapt, exterioară acesteia, curată și nepătată, accentuând, în cele din urmă, doar realitatea divină incoruptibilă a Bisericii. Tot în aceeași categorie sunt adepții *nestorianismului eclesiologic* care consideră că, în realitate, au existat două Biserici, una mărturisitoare, aflată în temnițele comuniste, care a păstrat idealul divin și care nu a colaborat cu regimul ateist, pe care aceștia o idealizează, și una umană, instituționalizată, aservită comunismului și istoriei, decăzută din idealul îndumnezeirii, pe care, de cele mai multe ori, o lasă pradă primei viziuni a contestatarilor Bisericii. O cercetare obiectivă a faptelor, bazată pe diferite surse, izvoare, biografii și mărturii, poate să ne ofere o perspectivă aproape de realitatea istorică.

1. Legislația comunistă cu incidență asupra cultelor și adapatarea legislației canonice a Bisericii Ortodoxe Române la aceasta

În perioada comunistă, regimul instaurat a încercat, prin forțarea Bisericii Ortodoxe Române, să găsească mecanisme juridice și canonice valide prin care să îi excludă pe cei care nu erau în conformitate cu interesele politico-bisericești.[23] Noua legislație juridică a

[23] Pentru abordarea acestei probleme, a se vedea: Titică PREDESCU, „Justiția comunistă ca mijloc de represiune”, în: *Experimentul Pitești–Reeducarea prin tortură: Opresiunea culturii tradiționale române din timpul dictaturii comuniste*, Editura Fundației Culturale „Memoria”, 2006.

Statului comunist[24], prin imixtiunea în domeniul organizării vieții cultelor[25], a încercat să controleze, cât mai mult cu putință, întregul mecanism disciplinar eclesial. De asemenea, Biserica Ortodoxă Română, prin obligația de a-și conforma legislația ei canonică și statutară la legislația regimului comunist, a creat un context canonic în care măsurile disciplinare aveau să obțină o anumită canonicitate și legitimitate[26].

Să abordăm, în cele ce urmează, legislația comunistă cu incidență asupra cultelor și efectele acesteia asupra libertății de manifestare a cultelor în statul comunist.

În cercetarea actuală asupra reglementării activității cultelor în perioada comunistă se ia în considerare, de cele mai multe ori, doar decretul 177/1948 sau, după cum este numit, Legea Cultelor, fără a se analiza întregul context legislativ și corpus de legi cu incidență asupra cultelor. De exemplu, decretele 175, 176, 178/1948 sunt puțin analizate, deși ele reglementează multe manifestări ale cultelor în societatea comunistă, în special cele legate de scoaterea lor din învățământul public. Primele reforme ale noului stat laic au fost tocmai acelea de scoatere a religiei, și implicit a cultelor, din spațiul public, laicizarea învățământului și confiscarea patrimoniului mobil și imobil al școlilor confesionale. Fără o privire de ansamblu asupra acestor legi, realitatea contextului legislativ comunist nu poate fi percepută în profunzime. De exemplu, fără o lectură atentă a decretului 177/1948, în contextul întregii legislații comuniste, Biserica poate fi condamnată de propagarea mesajelor comuniste prin intermediul pastoralelor de interes general. Însă, articolul 25, paragraful 2 din decretul 177/1948 preciza ca: „Pastoralele și circularele de interes

---

[24] A se vedea, spre exemplu, decretul 177/1948, dar și decretul 178/1948 care nu este abordat, din păcate, în literatura de specialitate actuală. Pentru o analiză contemporană laudativă a decretului 177/1948 a se vedea: Liviu Stan, *Legea cultelor*, Tipografia Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1950. Pentru contextul general, a se vedea: Sebastian Dumitru CÂRSTEA. „Aspecte ale vieții monahale ortodoxe ardelene în timpul perioadei comuniste”, *Revista Teologică*, XVII 3 (2007), pp. 406-430.

[25] Alexandru MORARU, „Biserica româneasca sub dictatura comunista”, *Studia Universitatis Babes-Bolyai-Theologia Orthodoxa* 46.1-2 (2001), pp. 31-40.

[26] O asemenea idee este susținută în cartea: Pr. Prof. Dr. Mihai VALICĂ și Prof. Univ. Dr. Pavel CHIRILĂ, *Prigoana cea dinăuntru. Încercările drepților în Biserica lor,* Editura Christiana, 2011.

general vor fi comunicate în timp util Ministerului Cultelor". Necomunicarea acestora Ministerului Cultelor era considerat un act de ilegalitate.

La data de 13 aprilie 1948 a intrat în vigoare Constituția Republicii Populare Române[27], votată cu unanimitate absolută.[28] Potrivit articolului 27 al Constituției, erau garantate libertatea conștiinței și libertatea religioasă de către Stat. Acest articol preciza:

> „Articolul 27. Libertatea conștiinței și libertatea religioasă sînt garantate de Stat. Cultele religioase sînt libere să se organizeze și pot funcționa liber dacă ritualul și practica lor nu sînt contrarii Constituției, securității publice sau bunelor moravuri. Nici o confesiune, congregație sau comunitate religioasă nu poate deschide sau întreține instituții de învățămînt general, ci numai școli speciale pentru pregătirea personalului cultului sub controlul Statului. Biserica ortodoxă-română este autocefala și unitară în organizarea sa. Modul de organizare și funcționare a cultelor religioase va fi reglementat prin lege."

În linii generale, aceleași drepturi, cu puține excepții, sunt garantate și de către Constituțiile anterioare, Constituția Republicii Populare Române din 1948 nefiind prima care impunea, totuși, anumite delimitări ale drepturilor cultelor.

Constituția din 1923, preciza următoarele:

> „Articolul 22. Libertatea conștiinței este absolută. Statul garantează tuturor cultelor o deopotrivă libertate și protecțiune, întrucât exercițiul lor nu aduce o atingere ordinei publice, bunelor moravuri și legilor de organizare ale Statului. Biserica creștină ortodoxă și cea greco-catolică sînt biserici românești. Biserica ortodoxă română fiind religia marei majorități a Românilor este biserica dominantă în Statul român; iar cea greco-catolica are întâietatea față de celelalte culte. Biserica ortodoxa română este și rămîne neatârnată de orice chiriarchie străină, păstându-și însă unitatea cu Biserica ecumenică a Răsăritului în privința dogmelor. În tot regatul României Biserica creștină ortodoxă va avea o organizație unitară cu participarea tuturor elementelor ei

[27] La data de 30 decembrie 1947, prin Legea nr. 363 Statul român s-a constituit ca Republică Populară Română, legea fiind promulgată prin Decretul nr. 2299 din 30 decembrie 1947. Prin aceasta, Constituția României din 1923 a fost abrogată. La data de 13 aprilie 1948 noua Constituție a Republicii Populare Române este votată cu unanimitate de voturi de către Marea Adunare Națională și promulgată prin Decretul nr. 729 din aceeași zi. Constituția Republicii Populare Române era compusa din 105 articole, grupate în 10 titluri.

[28] Textul a fost publicat în: *Monitorul Oficial*, nr. 87 bis/13 apr. 1948, Titlul I.

constitutive, clerici și mireni. O lege specială va statornici principiile fundamentale ale acestei organizații unitare, precum și modalitatea după care Biserica își va regulamenta, conduce și administra, prin organele sale proprii și sub controlul Statului, chestiunile sale religioase, culturale, fundaționale și epitropești. Chestiunile spirituale și canonice ale Bisericei ortodoxe române se vor regula de o singura autoritate sinodală centrală. Mitropoliții și episcopii Bisericei ortodoxe române se vor alege potrivit unei singure legi speciale. Raporturile dintre diferitele culte și Stat se vor stabili prin lege".

În Constituția României din 1938, libertatea conștiinței este reglementată în felul următor:

> „Art. 19. - Libertatea conștiinței este absolută. Statul garantează tuturor cultelor o deopotrivă libertate și protecțiune, întru cât exercițiul lor nu aduce atingere ordinei publice, bunelor moravuri și Siguranței Statului. Biserica ortodoxă creștină și cea greco-catolică sunt biserici românești. Religia creștină ortodoxă fiind religia marei majorități a Românilor, biserica ortodoxă este biserica dominantă în Statul Român, iar cea greco-catolică are întâietate față de celelalte culte. Biserica ortodoxă română este și rămâne neatârnată de orice chiriarhie străină, păstrându-și însă unitatea, în privința dogmelor, cu biserica ecumenică a Răsăritului. *Chestiunile spirituale și canonice ale bisericii ortodoxe române țin de o singură autoritate sinodală centrală. Raporturile dintre diferitele culte și Stat sunt de domeniul legilor speciale (s.n.)".*

Să analizăm puțin asemănările și deosebirile cu privire la textul celor trei Constituții. În primul rând, față de cele două texte anterioare, în Constituția din 1948 este stipulată garantarea libertății conștiinței și a libertății religioase. Dacă în textul Constituțiilor din 1923 și 1938 libertatea și protecția este garantată fiindcă exercitarea vieții religioase a cultelor nu aduce atingere ordinii publice, bunelor moravuri și legilor de organizare ale Statului, sau, după cum afirmă Constituția din 1938: „Siguranței Statului", garantarea constituțională a libertății cultelor fiind un rezultat al netulburării ordinii publice, a bunelor moravuri și a legilor de organizare a Statului, prevederea din Constituția Comunistă de a nu se aduce vreo contradicție Constituției, securității publice sau bunelor moravuri apare ca o condiție[29] pentru

[29] Mai mulți autori subliniază importanța conjuncției „dacă" în textul Constituției sau al Legii Cultelor din 1948. Paul AELENEI afirma în studiul său: Paul AELENEI, „Legislația cultelor în perioada comunistă", *Universul Strategic, Revista universitară de Studii Strategice Interdisciplinare și de Securitate*, 24, Nr. 4 (2015), p. 142, că: „Cuvântul „dacă",

garantarea constituțională. Cu toate acestea, rezultatul era identic. În momentul în care un cult era în contradicție cu ordinea publică (1928, 1938), securității publice (1948), legilor de organizare și bunelor moravuri, atunci desfășurarea vieții cultelor nu mai era garantată constituțional.

Constituția din 1948 exclude prevederile din Constituțiile anterioare cu privire la Biserica Ortodoxă Română și la Biserica Greco-Catolică și stipulează doar faptul că Biserica Ortodoxă Române este autocefală și unitară în organizarea sa.[30] De asemenea, Constituția comunistă impune un regim general tuturor cultelor, fără a mai vorbi de întâietăți ale unor culte istorice, privilegiate.

Diferența majoră dintre textele constituțiilor din 1923, 1938 și 1948 este dată de interzicerea educației religioase în învățământul public în regimul comunist, aceasta fiind făcută doar în școli speciale pentru pregătirea personalului clerical, sub atenta supraveghere a Statului comunist. Prin urmare, Decretul 175/1948 avea să impună laicizarea totală a învățământului public încă din primul său articol:

> „Învățământul public constituie, în Republica Populară Română, un drept egal pentru toți cetățenii Republicii Populare Române, fără deosebire de sex, naționalitate, rasă sau religie. El este organizat exclusiv de Stat pe temeiul unității de structură și este așezat pe baze

---

evidenția necesitatea unui control sporit din partea statului, pentru ca acesta să se asigure că instituția de cult respectivă, prin ritualul și practica sa, nu este contrară în primul rând Constituției. Această prevedere nu era deloc întâmplătoare. Constituția stătea la baza noului stat comunist, care promova ateismul și care, ca ideologie, era diametral opusă cu doctrinele religioase." Cu toate acestea la o privire mai atentă asupra constituțiilor anterioare, și chiar și asupra celor post-comuniste, vom observa că este impusă aceeași prevedere a delimitării libertăților de cult prin securitatea publică și bunele moravuri, sau, după cum putem găsi în art. 22 din Constituția din 1923: „întrucât exercițiul lor nu aduce o atingere ordinei publice, bunelor moravuri și legilor de organizare ale Statului." George ENACHE, „Legea pentru regimul general al cultelor din 1928 și Decretul 177 din 4 august 1948. Privire comparativă", *Analele Universității Dunărea de Jos din Galați. Seria Istorie* 12 (2013), p. 110.

[30] Prevederea se regăsește și în celelalte Constituții sub forma: „Biserica ortodoxa română este și rămîne neatârnată de orice chiriarchie străină, păstrându-și însă unitatea cu Biserica ecumenică a Răsăritului în privința dogmelor." „Noua Constituție și Biserica. Biserica Ortodoxă Română este autocefală și unitară în organizarea sa", *Biserica Ortodoxă Română,* An. LXVI (1948), nr. 3-4 (mart.-apr.), pp. 205-208/; Redacția, „Proiectul de Constituție al R. P. România", *Biserica Ortodoxă Română,* An. LXX (1952), nr. 6-8 (iun.-aug.), pp. 390-399/; Id., „Noua Constituție a R. P. România", *Biserica Ortodoxă Română,* An. LXX (1952), nr. 9-10 (sept.-oct.), pp.514-516.

democratice, populare și realist-științifice. Învățământul public este laic."[31]

Prin același decret, se impunea restructurarea totală a facultăților și instituțiilor de învățământ superior[32], inclusiv bisericesc, și desființarea școlilor confesionale și transformarea lor în școli de stat[33]. Orice opunere față de desființarea școlilor confesionale era pedepsită de la 5 la 10 ani de muncă silnică și confiscarea întregii averi[34]. Ca urmare a laicizării învățământului public, Statul comunist a mai făcut un pas și anume confiscarea tuturor bunurilor mobile și imobile care aparțineau unităților de învățământ confesionale. Astfel, în Decretul 176/1948 din 3 august, în articolul 1 se precizau următoarele:

> „Articolul 1. Pentru buna organizare și funcționare a învățământului public de Stat și pentru lărgirea și democratizarea învățământului, toate bunurile mobile și imobile ce au aparținut bisericilor, congregațiilor, comunităților religioase, asociațiilor particulare, cu sau fără scop lucrativ, și, în general, particularilor, persoane fizice sau juridice și au servit funcționării școlilor de învățământ trecute, conform art. 35 din legea învățământului public la Stat, trec în proprietatea Statului, atribuindu-se Ministerului Învățământului Public, care le va întrebuința pentru nevoile învățământului."

După cum se poate constata din comparația cu textele Constituțiilor anterioare, Constituția comunistă nu impune un control mai mare al Statului decât cel impus, de exemplu, de Constituția din 1923. Necesitatea reglementării legislative a întregii vieți bisericești era impusă prin Constituția din 1923 în toate domeniile: organizare unitară, conducere, administrate sub controlul Statului, domeniul religios, fundațional și epitropesc, inclusiv alegerea mitropoliților și a

---

[31] Pentru o analiză detaliată a acestui decret și a noilor reforme impuse asupra învățământului românesc, a se vedea: Adrian GORUN, Horațiu T. GORUN, *O perspectivă istorico-sociologică asupra legislației din învățământul românesc: de la Marea Unire la Decretul nr. 175/2 August 1948*, Pro Universitaria, București, 2014 și Adrian GORUN, Horațiu T. GORUN, *Regimul comunist din România și legiferările din educație*, Pro Universitaria, București, 2014, pp. 13-20.

[32] Art. 33: „Actualele facultăți și școli de învățământ superior, vor fi restructurate, conform prezentei legi. În acest scop, se vor putea desființa catedre inutile, altele vor putea fi raționalizate, după necesități, sau se vor crea catedre noi."

[33] Art. 35: „Toate școlile confesionale sau particulare de orice fel devin școli de Stat".

[34] Art. 37: „Cei care, indiferent prin ce mijloace, vor zădărnici sau vor încerca să zădărnicească aducerea la îndeplinire a art. 35 din legea de față, se vor pedepsi cu 5-10 ani muncă silnică și confiscarea întregii averi."

episcopilor din Biserica Ortodoxă Română trebuia reglementată, conform acestei Constituții din 1923, de către o lege speciale, precum și raporturile dintre culte. Totuși, imixtiunea statului comunist în viața cultelor avea să fie mult mai puternică decât cea din perioada interbelică.

Decretul 177/1948, adoptat la data de 4 august 1948, reprezintă textul legislativ fundamental pentru înțelegerea relației dintre Stat și Culte din perioada comunistă, și chiar după aceea. Deși acesta a fost emanat de o autoritate comunistă, a fost în vigoare mai bine de 16 ani după căderea comunismului, fiind abrogat doar în anul 2006 prin Legea 489/2006 care reglementa noul regim general al cultelor.

Explicarea Legii Cultelor din 1948 trebuie să țină cont de comparația sa cu legislația anterioară, și anume cu Legea 54 din 22 aprilie 1928[35] și amendamentele ei[36], dar și cu întreaga legislație statală a anilor 1948-1949, cât și cu legislația bisericească în care este implementată noua Lege a Cultelor.

O comparație între legea 54 din 22 aprilie 1928 și Decretul 177/1948 ne demonstrează faptul că există foarte multe asemănări, unele chiar textuale, între cele două texte, deși promotorii Legii cultelor din 1948 considerau că aceasta este cu totul diferită de vechea lege a statului „burghez" și „exploatator" și reprezintă suma democratizării raportului dintre Stat și culte. Pe de cealaltă parte, Decretul 177/1948 va impune anumite prevederi legale care vor reprezenta fundamentul pentru controlul desăvârșit al Statului asupra cultelor.

Asemănările dintre cele două legi sunt foarte evidente[37]. Primul articol din Legea Cultelor pe 1948, precum și cel din Legea Cultelor din 1928, reprezintă preluarea garanției constituționale despre care

---

[35] Această lege a fost aprobată prin Decretul regal Nr. 1093 din 12 aprilie 1928 și publicată în *Monitorul Oficial,* Nr. 89/22 aprilie 1928.

[36] Ideea este susținută de către George ENACHE, „Legea pentru regimul general al cultelor din 1928 și Decretul 177 din 4 august 1948. Privire comparativă", *Analele Universității Dunărea de Jos din Galați. Seria Istorie* 12 (2013), pp. 107-149.

[37] De exemplu art. 2 din Legea pe 1948 este aproape identic cu art. 2 din Legea pe 1928, privind împiedicarea exercitării libere a unui cult; paragraful 2 din art. 3 al Legii pe 1948 reprezintă o preluare directă a art. 3 din legea pe 1928; art. 4 din Legea pe 1948 reprezintă o preluare a primului paragraf din art. 5 al Legii pe 1928.

am vorbit mai sus la comparația dintre Constituțiile române. În articolul 3 al Legii pe 1948 se introduce, pe lângă credința religioasă, și necredința. O prevedere cu totul importantă pentru cazurile pe care le vom analiza este cea din art. 5 al Legii pe 1948:

> „Art. 5. Nimeni nu poate fi constrâns, prin măsuri administrative de Stat, să contribuie la cheltuielile unui cult sau să se supună unor hotărâri ale organelor religioase de judecată."

Excurs: Exemplul episcopului Andrei Magieru al Aradului

Vom încerca să oferim un exemplu pentru a vedea modul în care reprezentanții cultelor au fost obligați să se adapteze măsurilor represive luate de Statul comunist imediat după instaurarea acestui regim, și anume atitudinea Episcopului Aradului, Andrei Magieru.

Contextul bisericesc arădean a fost marcat la începutul regimului comunist, în mare parte, de figura episcopului Aradului, Andrei Magieru[38]. Din păcate, cercetarea actuală a analizat mult prea puțin rolul și activitatea acestui episcop în perioada păstoririi sale la Arad[39]. Astăzi, de numele episcopului Andrei Magieru este legat unul dintre cele mai cunoscute evenimente din viața Părintelui Arsenie Boca și

---

[38] Episcopul Andrei Magieru s-a născut la data de 27 ianuarie 1891, în Saturău, județul Arad, din părinții Traian și Ana (Arhiva CNSAS, Dosar I 005456, fila 6). La data de 10 decembrie 1935 a fost ales Episcop al Aradului.

[39] Lucrări cu privire la personalitatea episcopului Andrei Magieru au fost publicate de către: Gheorghe LIȚIU, *Episcopia Aradului. Schiță istorică,* Arad, 1950, pp. 51-54; Gheorche LIȚIU, „Episcopul Dr. Andrei Magieru (1891-1960)", în: *Mitropolia Banatului,* 30, (1980), nr. 10-12, pp. 718-721; Zaharia IOVA, „Personalitatea ierarhului arădean Andrei Magieru", în *Altarul Banatului,* 40 (1990), nr. 5-6, pp. 107-115; P. BERARIU, *Din viața episcopului dr. Andrei Magieru al Aradului : 1936-1960*, Arad, 1997; Vasile POPEAGĂ, „Activitatea constructivă a episcopului Andrei Magieru în contextul cultural-ecleziastic al timpului său", în: *Studii de Ştiinţă şi Cultură*, V, 19 (2009), pp. 107-113; Vasile POPEAGĂ, „Viaţa bisericească din eparhia Aradului în anii 1945-1947", în: *Altarul Banatului*, 1, 7-8 (1990), pp. 48-56; Mircea PĂCURARIU, *Dicționarul teologilor români*, 2, Editura Enciclopedică, București, 2002, pp. 261-262; Pavel VESA, *Episcopii Aradului: 1706-2006*, Gutenberg Univers, Arad, 2007, pp. 317-323; Ştefan ARGATU, „Cultele din România și problema evreiască în perioada 1940-1944", *Altarul Reîntregirii* 2 (2010), pp. 207-221. De cele mai multe ori, lucrările tratează lacunar datele despre episcopul Andrei Magieru. O sursă importantă în cercetarea activității sale, pe lângă dosarul de urmărire informativă din Arhiva CNSAS, Dosar I 005456, este întreaga arhivă a Arhiepiscopiei Aradului. De aceea, ar fi o datorie pentru teologii arădeni de a valorifica personalitatea episcopului Andrei Magieru.

anume excluderea lui din mănăstire la data de 14 mai 1959, restul vieții și activității sale fiind lăsate în umbră.

Înainte de instaurarea comunismului, și chiar după aceea, Episcopul Andrei Magieru a militat împotriva comunismului, fiind de nenumărate ori în pericol de a-și pierde scaunul episcopal prin trimiterea forțată la mănăstire, promisă chiar de către Petru Groza[40]. Cu toate acestea, în cele din urmă, prin presiunea imensă a noii doctrine ateiste și antiteiste, s-a văzut nevoit să accepte „o politică de compromis" pentru ca Biserica să poată subzista în limitele manifestării libertății religioase.[41]

Dosarul de urmărire informativă, aflat în arhiva CNSAS[42], deși nu foarte voluminos, relatează câteva atitudini ale episcopului Andrei Magieru de contracarare a propagandei comuniste în rândul credincioșilor și preoților săi la începutul acestei perioade de persecuție.

De numele său se leagă și pastorala Episcopilor Ardealului împotriva comunismului din data de 1936, înainte cu mult de instaurarea comunismului, ceea ce va duce ulterior la supravegherea sa de către Securitate. Nota informativă Nr. 64/8 din 3 ianuarie 1949 a sursei „Valica", denunța activitatea anticomunistă a episcopului Andrei al Aradului, legată de această pastorală din 1936, după care urma un amplu pasaj al acuzelor aduse împotriva comunismului prin această pastorală[43]. De aceea, informatorul „Valica" preciza în nota sa:

---

[40] Pentru lupta sa anticomunistă a se vede: P. BERARIU, *Din viața episcopului dr. Andrei Magieru al Aradului*, pp. 44-45; Pavel VESA, *Episcopii Aradului: 1706-2006*, Gutenberg Univers, Arad, 2007, pp. 317-323. Pentru activitatea lui Andrei Magieru înainte de al doilea Război Mondial, a se vedea: Vasile POPEANGĂ, „Activitatea constructivă a episcopului Andrei Magieru în contextul cultural-ecleziastic al timpului său", *Studii de Știința și Cultură*, An V, nr. 4 (19) 2009, pp. 107-113;

[41] Pavel VESA, *Episcopii Aradului: 1706-2006*, p. 323.

[42] Arhiva CNSAS, Dosar I 005456, 15 file.

[43] „Dar în hotarele țării noastre iubiții mei fii sufletești, s-a adunat în timpul din urmă și multă neghină adusă de vânturi, oameni care nu au același crez cu noi, care au în pământul țării îngropați părinți și strămoși și nu se simt deci legați de el cum ne simțim noi.
Aceștia sprijiniți de alți semeni ai lor de peste hotare, au început să propovăduiască și la noi învățături străine de sufletul nostru, rătăciri care duc popoarele la pierzare, cum este rătăcirea comunistă, care prin cuvinte înșelătoare făgăduiește că aduce raiul pe pământ. Prețul acestui rai ar fi: să răsturnăm prin volnicie actuala așezare de Stat, să dezlănțuim războiul dinlăuntru, ucigând frate pe frate și să prefacem în cenușă, alungând pe Dumnezeu din lume și religia din suflete.

> „Semnalăm activitatea propagandistică, publicistică, culturală, politică și socială a mitro. Andrei Mager al Aradului, manifestarea în public în favoarea regimului legionar și împotriva stărilor sociale din Rusia, solidar cu mitropolitul N. Bălan al Ardealului încă din 1936 și împreună cu toți episcopii din Ardeal au dat o pastorală către popor pe care au semnat-o și care s-a dat publicității în toate bisericile ortodoxe din Ardeal"[44].

În această ordine de idei, nota informativă continuă cu următoarele acuzații aduse împotriva Episcopului Andrei Magieru:

> „Pe această linie se menține, constatând până astăzi, Andrei Mager, participând în mod activ în luna Septembrie 1941 la misiunea organizatorică de toți ierarhii ardeleni în Basarabia și Transnistria[45],

---

Nu s-a pomenit în lume o mai grozavă rătăcire și o mai mare erezie decât aceasta a comunismului, o vedem sub ochii noștri în două colțuri ale Europei la două popoare mari creștine: de ani de zile în Rusia și acum mai pe urmă în Spania. Apostolii urii au dezlănțuit în aceste două țări cel mai groaznic măcel între oameni.

Cine nu a auzit la timpul său de milioane de oameni măcelăriți în Rusia, unde astăzi domnește tăcerea morții și cea mai cumplită prigoană și cine citește și toate acestea pentru ce? Fiindcă învățătura comunistă știe să răscolească toată patima rea din om. Ea întunecă mințile și pune stăpânire pe partea animalică din om. Și doar cât este de ușor să răscolești patima în om și ce greu este s-o potolești, apoi să repari toată stricăciunea făcută în timpul cât și-a pierdut mintea! Dl. Isus Hristos ne-a vorbit despre venirea lui anticrist, care astăzi se înfățișează lumii prin forma comunismului. Pentru a înșela lumea, comuniștii nu se sfiesc să afirme că germenii învățăturii lor s-ar cuprinde chiar în evanghelia mântuitorului nostru și că pentru comunizarea lor trebuie să recurgem la vărsări de sânge, la teroare și la silă? A văzut cineva vreodată o virtute născută din păcat sau fericire plămădită din ruină, sânge, moarte și blestem? Noi vedem cum și ce se petrece în Rusia unde de curând 16 din conducătorii de ieri ai comunismului, au pierit de aceeași soartă pe care dânșii au pregătit-o altora, dar în zadar au sfărâmat comuniștii statuia lui Hristos, căci numele lui nu l-au putut scoate din inimi, iar glasul lui îl auzim de peste veacuri spunându-ne: nu vă temeți de cei ce ucid trupul, căci sufletul nu pot să-l ucidă; temeți-vă de acela care poate și sufletul și trupul să le piarză în Cheena (Matei X, ver. 28)". Arhiva CNSAS, Dosar I 005456, fila 1-2.

[44] Arhiva CNSAS, Dosar I 005456, fila 1.

[45] Din păcate acest eveniment, deși de o mare importanță pastorală și misionară, nu a fost tratat de către teologii ortodocși români, decât cu puține excepții. A se vedea analiza lui Adrian Nicolae Petcu, „Despre o altă istorie a vieții religioase din Transnistria" în: Stela CHEPTEA (Coord) et alii, *Istorie si societate vol II*, Editura Mica Valahie, București, 2011, pp. 477-500. Autorul analizează cartea lui Jean Ancel, Transnistria, notă asupra ediției Doina Uricariu, vol. I-III, Editura Atlas, București, 1998. Presa bisericească a vremii detaliază acest eveniment. De exemplu, preasfințitul Veniamin Nistor preciza în pastorala sa din *Foaia Diecezană*, Anul LVI, Nr. 43 (26 Octombrie 1941), p. 1: „Nu am putut veni cu cuvântul Nostru arhieresc mai de vreme în mijlocul vostru, deoarece la câteva zile după ocuparea scaunului

de episcop a trebuit să plec cu 10 preoți din episcopia noastră împreună cu toți episcopii din Ardeal în frunte cu înalt Preasfinția Sa Mitropolitul nostru Nicolae, cu încă 43 de preoți, într-o misiune creștinească și românească la frații noștri din Basarabia și Transnistria, eliberați nu de mult prin vitejia soldatului român din iadul bolșevic. Am plecat pe acele meleaguri în numele Evangheliei Domnului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos, în numele Ardealului, care știe ce este pătimirea sub jugul unei stăpâniri de 1000 ani spre a le duce fraților noștri cuvântul de mângâiere al dragostei și credinței după suferințele ce au avut de îndurat; să le ștergem lacrimile ce le-au udat obrajii, să le întărim credința în Dumnezeu și să ne rugăm împreună Tatălui ceresc pentru alungarea dușmanului și să-i mulțumim pentru că le-a hărăzit să ajungă ziua eliberării lor de sub jugul și robia stăpânirii celor fără de Dumnezeu. Și această izbăvire a venit când urgia era mai mare, pentru că Dumnezeu este mai aproape cu harul și ajutorul Său, celor ce-și pun toată credința și nădejdea în EI, când primejdia este mai cumplită. Am stat în acele părți 3 săptămâni, cercetând cu toți peste 600 comune, iar Noi, cu preoții noștri din eparhie peste 130 comune din județele Ismail, Cahul, Chilia și Cetatea-Albă și în două județe dincolo de Nistru, săvârșind Sf. Liturghie, vecernia, parastase pentru eroi și alte slujbe, predicându-le cuvântul mântuitor al Evangheliei Domnului nostru Iisus Hristos. Ce am văzut acolo și suferințele ce-au avut de îndurat frații basarabeni într-un an de zile întrece orice închipuire. Străbătând satele lor am găsit multă jale și multe lacrimi le-am ascultat jelaniile și durerile și am aflat lucruri de necrezut. Am găsit familii desfăcute, părinți și copii, soți despărțiți, unii deportați, iar unele sate și orașe par niște cimitire. Pe țărani din liberi cum erau i-au făcut robi, luându-le pământurile și silindu-i să plătească impozite în bani și în natură mai mult decât puteau ei câștiga; bisericile le-au închis, multe le-au prădat ori le-au ars, din unele au făcut grajduri, magazii ori sale de petreceri, au batjocorit cele sfinte, aruncând sfintele icoane, odoarele bisericești, sfânta cuminecătură, pot rele în gunoi; altarele le-au murdărit, iar la sfinții de pe păreți le-au scos ochii, arătându-și în felul acesta ura fața de Cel ce cu înțelepciunea Sa nemărginită și cu iubirea Sa de oameni conduce destinele lumii acesteia după voia Sa cea sfântă. Pe preoți i-au oprit de la sfintele slujbe, pe unii i-au schingiuit, pe alții i-au ucis iar pe alții i-au deportat cu mulți fruntași din sat, de soarta cărora nu se știe nimic. Prin aceste mijloace diavolești ei au voit să oprească pe om de la cea mai aleasă bucurie a sufletului lor, de a se ruga Iui Dumnezeu. Căci dușmanii credinței creștine, stând în slujba diavolului, voiau să dovedească că nu există Dumnezeu și că omul neavând suflet, n-are lipsă de religie, de credință, nici de Biserică, ci poate trăi ca dobitoacele. Rămânând orfani de părinții lor duhovnicești, copiii lor au rămas nebotezați, tinerii necununați, morții îngropați ca dobitoacele fără preoți, iar mulți au trecut în lumea drepților nespovediți și necuminecați. Nu s-a mai pomenit pe lume atâta nebunie, atâta ură împotriva lui Dumnezeu și a Mântuitorului nostru Iisus Hristos și a sfintelor lui instituții. Dar Dumnezeu nu se lasă batjocorit până în sfârșit și ne-a ajutat să alungăm pe acești necredincioși și să scăpăm pe frații noștri de asuprirea lor. Cu aceste mijloace au voit să scoată din sufletul fraților noștri credința în Dumnezeu, prin care a trăit neamul nostru până astăzi. Dar încercarea lor s-a izbit de puterea Cuvântului lui Dumnezeu sălășluit în sufletul lor și de credința și nădejdea în Domnul, care a fost și este o putere mai pre sus de lume, care nu poate fi zdrobită prin nimic și nu poate fi biruită de nici o primejdie. Ea a ținut trează nădejdea în Dumnezeu, ea a ocrotit Țara și neamul prin vitregia atâtor încercări și necazuri.

> semnând solidar cu Nicolae Bălan și cu toți ceilalți episcopi ai Ardealului, pastorala către basarabeni care s-a dat publicității și s-a citit în toate bisericile din Ardeal (a se vedea *Telegraful Român* din 7 sept. 1941 cu Nr. 37)".

Pe lângă acestea, nota informativă aduce în vedere mai multe articole din ziarul Tribuna din Arad, susținute și încurajate de către episcopul Andrei Magieru în perioada precomunistă[46]. Prin urmare, sursa „Valica" declara în nota sa informativă că:

Frații noștri aveau credința, că ori ce ar veni peste ei „sfârșitul legii e Hristos a tot celui ce crede" și că „chemând numele Domnului se vor mântui". Și iată că cu ajutorul lui Dumnezeu le-a venit mântuirea din iadul bolșevic. Aceieași dureroase lucruri le-am constat și văzut și în Transnistria la frații noștri, cari de 24 ani, ba poate și mai de mult, n-au mai auzit slujbă românească. Aici am slujit Sf. Liturghie în trei centre mari la Râmnița, Slobozia și orașul Balta, capitala fostei republici moldovenești de peste Nistru sub bolșevici. După slujbă am încreștinat prin Sf. Botez 132 copii între 3 luni și 7 ani, cărora le-am dăruit cruciulițe și iconițe, ca să le fie de ocrotire contra duhurilor necurate. În drumurile noastre am cercetat și pe iubiții noștri ostași răniți de prin spitale, cărora le-am adus mângâierea credinței și le-am împărțit cruciulițe, iconițe și cărți de rugăciune". Aceleași momente dramatice de întâlnire a credincioșilor români cu clericii ardeleni sunt descrise și de către: Pr. Marcu BĂNESCU, „Pe pământul Transnistriei", *Foaia diecezană,* Anul LVI, Nr. 51 (21 Decembrie 1941), p. 14 și numerele următoare, însemnările sale fiind publicate într-o broșură de 81 de pagini Pr. Marcu BĂNESCU, *Pe pământul Transnistriei,* Caransebeș, 1941, 81 pp. ; IPS Nicolae BĂLAN, „Înoirea forțelor morale ale națiunii", *Revista Teologică,* anul XXXI, nr. 9-10 (1941), pp. 397-399; Arhim. Teodor Scorobeț, „Expediția misionară a Episcopatului ardelean în ținuturile desrobite", *Revista Teologică*, anul XXXI, nr. 9-10 (1941), pp. 400-410; „Târnosirea unei biserici în Transnistria", *Renașterea,* an. XIX, nr. 41, 12 Octombrie 1941, p. 4; „Misiunea în Basarabia și Transnistria", *Foaia diecezană,* Anul LVI, Nr. 40 (5 octombrie 1941), p. 4; Pr. L. David, „Expediția misionară a ierarhilor ortodocși ardeleni în Basarabia și Transnistria", *Renașterea*, an. XIX, nr. 40, 5 Octombrie 1941, pp. 2-3.

[46] „În nr. 1 din ziarul Tribuna din 10 ianuarie 1941, este articolul intitulat „De la statul nou spre omul nou" semnat de I.D. Ungureanu, în care se face expunerea teoriilor statului totalitar, iată ce spune: Omul nou înseamnă ridicarea elitelor, ridicarea celor noi, (deși puțini) la conducere pentru a realiza dreptatea, armonia și progresul general pentru toată națiunea. Istoria mare a omenirii nu a mai avut un om nou de aproape două mii de ani: acesta a fost Hristos. Omul nou este asemenea lui Isus. El nu se răfuește cu națiunea, este alinarea suferințelor, nădejdea nedreptăților, speranța de mai bine a poporului între și biciul care lovește uneltele satanei este dragostea și cântecul, nu sânge și vaiete. În Nr. 2 din ziarul Tribuna din 10 ianuarie 1942, la știri, avem următoarele: «Starea răsboiului trei ofensive au pornit bolșevicii în cele două luni de iarnă. Radiourile de la Londra și Moscova, au trâmbițat în lume mari victorii pentru a mai insufla în rândul celor ce merg din înfrângere în înfrângere, se minte întotdeauna fără nerușinare la aceste posturi de radio. La Londra de pildă este crainic evreu la radio, care când vorbește românește te prinde scârba, se aud bine gâfâielile și regâfâielile grăbite caracteristice jargonului jidovesc

> „Acestea toate sunt discursuri pe care le desfășoară în activitatea sa și, ca o completare, tot numitul mai declară că nu are încredere în stabilitatea adevărului actualului regim care a luat-o mai rău decât legionarii și va avea aceeași soartă."[47]

În fișa de descriere de la dosarul de urmărire informativă a episcopului Andrei Magieru se precizează, la orientare sa politică, următoarele: „Este cunoscut ca având un trecut anti-democratic, naționalist, simpatizant legionar. Întreține în rândul preoților o atmosferă de ostilitate dezvoltării spiritului democrației, îngrădindu-se de elemente antidemocratice"[48]. Prin acestea, Securitatea vedea, mai ales din pricina trecutului său, un posibil dușman împotriva ordinii socialiste instaurate în România. Într-o altă fișă de descriere de la începutul anilor 1950, se spunea despre episcopul Andrei Magier:

> „II. Caracterizare. Inteligent, îngâmfat, fanatic în religia sa, batjocoritor, duce o intensă propagandă religioasă, materialist, naționalist. III. Antecedente. Este cunoscut că a avut sentimente naționaliste, fiind alături de Goga, dat fiind că acesta în calitatea sa de Ministru al Cultelor a înzestrat Episcopia din Oradea, înființată de Episcopul R. Ciorogaru, al cărui mână dreaptă a fost Andrei Magieru. În timpul legionarilor, sub influența fratelui său, a simpatizat cu această mișcare. În timpul dictaturii a fost rău văzut de antonescieni pe motiv că a simpatizat mișcarea legionară. IV. Activitatea în prezent: După 23 august 1944, la început a fost alături de partidele istorice, susținând prin ziarul „Tribuna română" un curent naționalist. Mai târziu s-a înscris în Frontul Plugarilor, făcând declarația de Mea Culpa cu ocazia adunării generale de la Arlus, din 7 noiembrie 1947. În prezent nu depune activitate politică, duce o acțiune misionară deplasându-se prin comunele din Județ și chiar din alte județe pentru a face propagandă religioasă și de a ține predici. În ziua de 30 august s-a deplasat la Petroșani Jud. Hunedoara unde a ținut diferite predici religioasă în comunele din județ"[49].

Din dosarul de urmărire informativă se poate constata că Episcopul Andrei Magieru a încercat să combată represiunea comunistă

vorbit pe nas și numai balele nu i se văd» și multe în continuare". Nota informativă mai oferă câteva pasaje din aceeași revistă: „În nr. 3 din 17 ianuarie 1943 la știri regăsim următoarele: povestiri pentru anul 1943", „În nr. 4 din 24 ianuarie 1943, la știri regăsim". Arhiva CNSAS, Dosar I 005456, file 2-3.

[47] Arhiva CNSAS, Dosar I 005456, fila 4.

[48] Arhiva CNSAS, Dosar I 005456, fila 6.

[49] Arhiva CNSAS, Dosar I 005456, fila 6.

prin diferite mijloace. Adresa Nr. 13/42137 din 22 octombrie 1949 a Direcțiunii regionale a Securității poporului Sibiu către Direcțiunea Generală a Securității Poporului București arăta faptul că Episcopul Andrei Magieru a încercat să găsească mecanisme de susținere a catehizării tinerilor în Biserică, după ce, prin decretul 175/1948, menționat anterior, învățământul public a fost laicizat și școlile confesionale au fost închise și trecute în patrimoniul statului.

> „Alăturat înaintăm în copie o circulară trimisă de către episcopul Andrei al Aradului, prin care obligă preoții să țină în fiecare Duminică și Sâmbătă după masă catechizare cu elevii de la școală. Aceste Catechizări, în trecut se țineau la școală, în fiecare vineri după masă, iar pe viitor urmează să fie ținute numai în Biserică. Lt. Colonel de securitate. Gh. Crăciun”[50]

Această adresă avea în vedere circulara trimisă de către Episcopul Andrei Magieru către toate protopopiatele din episcopia Aradului la data de 1 septembrie 1949, pentru anul școlar 1949-1950, pentru intensificarea muncii catehetice a preoților, mai ales cu tinerii. Având în vedere importanța acestui act, redăm circulara în întregime:

> „Sfânta Episcopie Ortodoxă Română a Ardealului, Nr. 5217/1949
>
> *Preacucernice Părinte,*
>
> Precum se știe, cu începerea anului școlar 1948-1949, învățământul din școlile din R.P.R. a fost laicizat scoțându-se religia din rânduirile obiectelor de învățământ. Aceasta însă nu înseamnă că ar fi fost oprită catechizarea elevilor în afară de școală. Tendințe contrare învățământului religios au existat în toate timpurile. Nu este admis însă ca preoțimea să renunțe la îndatorirea ei, sarcina de a boteza și învăța pe toți credincioșii, de a cunoaște întreaga doctrină de credință și viața creștină (Matei 28, 19-20). Dezertarea de la această datorie de a învăța, echivalează cu renunțarea la slujba preoției. Diferitele obstacole întâlnite în anul școlar 1948/1949, trebuie considerate de către P.C. preoți nu ca opriri din partea oficialității Statului, ci ca manifestări izolate ale unei tendințe contrare religiei, despre care am aminti mai sus.
>
> Dovada ca nu este oprită catechizarea, este noul Statul al Bisericii noastre, în care la articolele 10 lit. O, art. 68, lit. f, art. 72, lit. d, art. 94 lit. P, se pomenește despre catechizație, iar în art. 134 spune apăsat.
>
> În urmare, în vederea anului școlar 1948/1949 și până la alte ordine de la Sf. Sinod, dispunem pentru eparhia noastră următoarele:

[50] Arhiva CNSAS, Dosar I 005456, fila 11.

1. Fiecare preot în funcțiune este dator a căuta, a conscrie și a învăța la catehizare, pe toți elevii de școala din parohie, făcând apel la părinții copiilor.

2. Participarea copiilor la cetehizație este benevolă, fără de constrângere. Pentru orientarea proprie a preotului este bine să poarte o evidență despre numele, frecvența și progresul celor catehizați.

3. Catehizarea să se facă numai în biserică, în ziua și ora cea mai potrivită, de pildă Sâmbăta și duminica după vecernie la școala de Duminică etc. Principalul este ca sufletul fiecărui copil să ia contact cu biserica.

4. Programa o va întocmi fiecare catehet, după împrejurările locale. Nu putem să nădăjduim să tipărim cărți speciale, precum ni s-a cerut.

5. Strict necesar de predat, este:

a. viața Mântuitorului cu sărbătorile

b. Crezul, Tatăl-nostru tâlcuite

c. cele 10 porunci

d. Păcatul. Cele 7 păcate capitale

e. Pocăința. Cele 7 Taine

Restul se va completa după putință:

E de dorit ca fiecare copil să aibă carte de rugăciune, cruciulițe și iconițe, chiar cumpărate de parohie.

6. Problema catehizării fiind acum avizat la râvna și putința fiecărui preot, se va avea în vedere în orice timp/întreaga vară, sărbătoare etc./ cânt copii pot fi catehizață fără considerare, în vacanță sau anul școlar.

Dacă P.C. Preoți vor fi călăuziți de adevărat duh misionar, nu ne îndoim că roada catehizării lor poate să fie atât de bună ca și în trecut. Fiecare va răspunde cu sufletul înaintea lui Dumnezeu pentru îngerașii care si-au crescut.

Arad la 1 sept. 1949

ss. Episcop Andrei Mageru

Tuturor protopopilor

Notă: P.C. protopopi vor citi această circulară în conferința de toamnă din acest an și vor proceda în acest fel ca fiecare preot să semneze pentru luarea ei la cunoștință”[51].

[51] Arhiva CNSAS, Dosar I 005456, file 12-13.

Exemplul episcopului Andrei Magieru, în această perioadă incipientă a instaurării regimului comunist, ne arată existența unei rezistențe interioare prin găsirea unor mecanisme legale prin care Biserica să reprezinte un pilon pentru educația tinerilor. Însă, cu toate aceste încercări, Statul represiv a căutat și a identificat în continuare mijloace de combatere a oricărei influențe publice a Bisericii Ortodoxe în viața cotidiană, metodele sale rafinându-se cu trecerea timpului.

2. Atitudinea unor canoniști față de decretul 177/1948

O poziție cu totul aparte asupra Legii Cultelor a avut-o Pr. prof. dr. Liviu Stan, profesor la Institutul Teologic Universitar din București, începând cu data de 2 decembrie 1948[52], care a publicat în anul 1950, la Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă a Patriarhiei Române o carte-broșură de analiză a legii cultelor din Republica Populară Română[53], studiul său fiind publicat inițial, cu un an înainte, în revista Studii Teologice[54]. Încă din preliminariile analizei sale, Pr. Liviu Stan contestă intervențiile externe existente ca reacție la legea cultelor[55], afirmând că: „Această problemă a devenit subit una din preocupările paladinilor libertăților nelimitate de exploatare și de jefuire a noroadelor, a acelor câteva sute de magnați ai finanțelor, cari dirijează întreaga politică a lagărului imperialist ațâțător la războiu."[56]

[52] Pentru viața și activitatea Pr. Liviu Stan a se vedea: Editura Universității „Lucian Blaga", Sibiu, 2002, pp. 3-8; Mircea PĂCURARIU, „Un strălucit canonist al veacului al XX-lea – Părintele Profesor Liviu Stan (11 iul. 1910 - 1 apr. 1973), în: *Biserica Ortodoxă Română*, An. CXXI (2003), nr. 1-6 (ian.-iun.), pp. 488-497, reluat în: Florin Dobrei (ed.), Dreptul canonic în viața Bisericii: in memoriam preot profesor dr. Liviu Stan (1910-1973) simpozion național, Deva, 7-8 martie 2013, Reîntregirea, Editura Episcopiei Devei și Hunedoarei, Alba Iulia, Deva, 2013, pp. 11-27; M. PĂCURARIU, *Dicționarul teologilor români*, pp. 448-450. Se pot consulta și autobiografiile Pr. Liviu Stan găsite la dosarul de urmărire informativă a sa. Arhiva CNSAS, Fond Informativ, Dosar I 211444, vol. 1, ff. 118-124 (autobiografia cuprinde 14 pagini, scrise de mână) și Arhiva CNSAS, fond SIE, Dosar Nr. 6988, ff. 570-573 (scrisă la mașină).

[53] Liviu STAN, *Legea Cultelor*, Tipografia Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1950, 36 pp.

[54] Liviu STAN, „Legea Cultelor", *Studii Teologice*, an I, nr. 9-10 (1949), pp. 838-841.

[55] „Una dintre problemele în jurul căreia se face multă agitație interesată și care în ultimul an a făcut și obiectul unui schimb de note diplomatice, provocate de atacurile îndreptate de lagărul imperialist împotriva lagărului democratic, este problema religioasă". Liviu STAN, *Legea Cultelor*, p. 3.

[56] Liviu STAN, *Legea Cultelor*, p. 3.

Identitatea acestui imperialism este descoperită de către canonistul român și crunt sancționată[57]:

> „Fără îndoială că nababii capitalului monopolist și imperialist din țările al căror Dumnezeu este «Dolarul», nu și-au adus aminte de alți Dumnezei, și nu s-au pus în mișcare, decât pentru a apăra pe Dumnezeul lor și pentru a-i supune acestuia pe toți ceilalți".

Pentru Pr. Liviu Stan, interesele externe sunt exclusiv pentru subminarea noii democrații populare[58] și a manifestării libertății și drepturilor religioase, „garantate în mod real, iar nu numai prin enunțări grandilocvente și formale"[59].

După definirea generală a câtorva elemente juridice, precum cultul, asociația religioasă, comunitatea religioasă, autorul arată că noua Lege a Cultelor se bazează pe art. 27 al Constituției R.P.R. De aceea:

> „Noua lege a Cultelor ține seama de toate transformările survenite atât în baza materială și în viața politică a societății noastre, cât și în sectorul religios al ei, de raportul de condiționare dintre ele și de rezultatele acestora, de cuceririle democratice ale poporului muncitor. Ea este unul din rezultatele acestor transformări și cuceriri democratice care i-au impus necesitatea și i-au determinat cuprinsul. Ea oglindește ca atare cuceririle democratice ale poporului nostru în sectorul religios al vieții sale, le dă acestora expresie atât printr-o seamă de principii fundamentale înscrise în textul ei, cât și prin câteva particularități rezultate din aplicarea consecvent democratică a celor dintâi, înlăturând stările nedrepte din trecut, statornicind unele lucruri noi și îndrumând viața cultelor pe linia unei dezvoltări deplin libere.[60]"

---

[57] Autorul afirmă că „Scopul lor nu este nicidecum acela de a apăra o reală libertate religioasă, ci este acela de a încerca să lovească tinerele republici de democrație populară din acest lagăr, de a le impune acestora regimul lor de libertăți în sectorul religios, regim care a provocat cel mai grozav marasm religios din câte le cunoaște istoria, regim care a împins, prin excesele sale, până la declanșarea unui adevărat flagel de grotească demență religioasă, regim care nu pune nicio frână degradării ființei umane, regim care permite și asigură cea mai crâncenă exploatare a omului". Liviu STAN, *Legea Cultelor*, pp. 3-4.

[58] „Oameni cari n-au niciun interes pentru problema religioasă, decât acela de a-și asigura prin religie un instrument de exploatare și de dominație universală, sau un mijloc spre a creia și a menține cele mai propice condițiuni pentru exploatare și deci, pentru cuceriri imperialiste, se erijează în apărători ai libertăților religioase." Liviu STAN, *Legea Cultelor*, p. 4.

[59] Liviu STAN, *Legea Cultelor*, p. 4.

[60] Liviu STAN, *Legea Cultelor*, p. 10.

Analiza juridică a Pr. Liviu Stan are în vedere principiile fundamentale regăsite în textul noii Legi a Cultelor religioase, conform căreia toate cultele sunt tratate în mod egal, deoarece, potrivit autorului, Statul a renunțat în 17 iulie 1948 la Concordatul cu Vaticanul. Prin urmare, primul principiu fundamental este *garantarea libertății de conștiință*[61]. Deși Pr. Liviu Stan afirmă că libertatea de conștiință era garantată și de către Constituțiile din 1923 și 1938, totuși statul „burghez” oprea manifestarea acesteia prin ingerințele totalitare în viața privată a omului[62]. De aceea, în concepția autorului, doar regimul socialist este cel care garantează în mod deplin manifestarea libertății de conștiință:

> „Libertatea de conștiință nu poate fi garantată și afirmarea ei nu este posibilă pentru toți oamenii, decât într-o societate în care se oferă condiții deopotrivă pentru dezvoltarea tuturor, într-o societate socialistă. Oriunde mai există încă exploatare, libertatea de conștiință mai este încă prejudiciată. Spre înfăptuirea stării socialiste, a stării de eliberare de sub orice exploatare, ca prima condiție și garanție reală a libertăților omenești, se concentrează acum într-un efort măreț toată munca și lupta oamenilor muncii din țara noastră, subcârmuirea P.M.R.”[63]

Al doilea principiu identificat de către Pr. Liviu Stan în textul Legii Cultelor este cel al *libertății religioase*[64]. În privința aceasta, Pr. Liviu Stan delimitează o parte internă a libertății religioase, nelimitate, și o parte externă, de manifestare în exterior, care trebuie

---

[61] „Prin libertatea de conștiință se înțelege libertatea nelimitată a oricui, de a gândi și de a crede orice, libertatea de a accepta și de a refuza orice adevăr, orice idee, orice convingere și orice credință de orice natură. Aceasta înseamnă că în conștiința sa, orice om este complet liber de a se mișca cum dorește, fără a da socoteală nimănui. Aceasta înseamnă lipsa oricărei îngrădiri, lipsa oricărui control, lipsa oricărei cenzuri din afara conștiinței, cu privire la conținutul ei și cu privire la viața ei internă, în limitele ei noumenale”. Liviu STAN, *Legea Cultelor*, pp. 10-11.

[62] „Principiul libertății conștiinței a fost enunțat formal de toate Constituțiile burgheze și de toate legile lor privind viața religioasă; însă și împotriva acestui principiu s-au dat asalturi și i s-a încercat îngrădirea aplicării și respectării lui întocmai în condițiile generale ale societății și ale Statului burghez, fie prin cultivarea prejudecăților și tradiționalismului retrograd, fie prin cultul excesiv al idolilor roși și măcinați de vremuri, fie prin cultivarea superstițiilor de tot felul, fie prin silnicii directe, prin ingerințe și prin procese de conștiință.” Liviu STAN, *Legea Cultelor*, p. 11.

[63] Liviu STAN, *Legea Cultelor*, p. 12.

[64] „Prin libertate religioasă se înțelege libertatea nelimitată a oricui, de a avea orice credință religioasă sau de a refuza orice credință de acest fel”. Liviu STAN, *Legea Cultelor*, p. 13.

limitată în condițiile legii. Prin urmarea, Legea Cultelor are în vedere delimitarea modului de manifestare a libertății religioase în cadrul social. Deși trece în revistă prevederile articolelor 1-5 din Legea Cultelor, Pr. Liviu Stan nu le analizează în realul context al libertății religioase pe care o apără.

Următoarele două principii identificate de către autor sunt cele ale *egalității religioase* și *egalității cultelor.* Autorul descrie succint și în mod elogios aplicare acestora în noul context social, fără a aduce aminte de desființarea unor culte, precum Biserica Greco-Catolică, sau suprimarea egalității religioase și de cult în primii ani ai comunismului.

Următorul principiu identificat este cel al *autonomiei cultelor,* care:

> „rezidă în autonomia deplină a tuturor cultelor, adică în independența lor religioasă și instituțională față de Stat. Acest principiu este pentru prima dată, nu numai enunțat, ci și garantat în mod real. Întreaga economie o nouii Legi a Cultelor se reazimă pe el și-l oglindește prin dispozițiile înscrise aproape în fiecare articol al ei. Autonomia deplină recunoscută și garantată tuturor cultelor însemnează nu numai independența acestora față de Stat, ci deopotrivă și independența acestuia față de culte, separarea politicului de religios, separarea domeniului vieții de stat de acela al vieții religioase, afirmarea suveranității depline a Statului în domeniul său și a autonomiei sau a suveranității depline a cultelor în domeniul lor”[65].

Drept urmare, analiza principiilor fundamentale a legii cultelor la Pr. Liviu Stan se finalizează printr-un elogiu general al tuturor evenimentelor de după 23 august 1944[66], solicitate, evident, de către Securitate. Scopul principal al autorului este acela de a arăta că noua lege a cultelor se deosebește total de legislația anterioară în materie de libertate religioasă și este mult superioară acesteia.

[65] Liviu STAN, *Legea Cultelor*, p. 14.

[66] „De sigur însă, că dacă acest lucru nu s-a putut face până acum prin nicio altă lege anterioară, privind viața religioasă din țara noastră și dacă a fost posibil ca el să se facă prin noua Lege a Cultelor, aceasta se datorește condițiilor generale ale vieții noastre sociale și de stat în actualitate, condiții cari au permis instaurarea unui nou și superior regim de dreptate și în raporturile vieții religioase. Aceste condiții s-au creat prin transformarea bazei materiale a societății noastre, prin transformările revoluționare care s-au înfăptuit după 23 August 1944, prin lupta oamenilor muncii din țara noastră, în frunte cu clasa muncitoare”. Liviu STAN, *Legea Cultelor*, p. 15.

Pe lângă cele cinci principii fundamentale sistematizate de că autor pe baza Legii Cultelor, acesta mai identifică și anumite particularități generale ale acestor legi, prima referindu-se la *raporturile externe ale cultelor.* Acestea din urmă sunt divizate în *raporturi cu caracter religios* și *raporturi cu caracter jurisdicțional.* Reporturile cu caracter religios nu atentează la suveranitatea Statului, de aceea nu sunt impuse restricții asupra lor. Totuși, pentru ca aceste relații să nu fie pervertite de relații de altă natură, autorul justifică restricțiile Statului „derivate din dreptul său de supraveghere și control asupra cultelor obligând toate cultele și pe reprezentanții lor, să supuie aprobării Ministerului Cultelor actele prin care întrețin relațiile lor externe de acest fel și ca însăși întreținerea acestor relații să se facă prin intermediul Ministerului de Externe (art. 40)”[67]. Prin urmare, după cum se poate constata din afirmațiile autorului, chiar dacă raporturile religioase se referă exclusiv la probleme de credință și de rânduieli cultice, Statul, ca un mijloc de prevenție, impune obligativitatea acestor relații prin Ministerul de Externe și toate acestea nu reprezintă o imixtiune a statului și o subminare a autonomiei cultelor.

> „Cu privire la raporturile de natură jurisdicțională dintre cultele din țară și cele din afara țării, acestea, intrând în domeniul relațiilor externe ale Statului, ating atât Suveranitatea Statului nostru cât și suveranitatea altor State, și de aceea Legea Cultelor le interzice cu desăvârșire, nepermițând nici jurisdicția cultelor din țară în afara R.P.R. și nici jurisdicția cultelor din străinătate în cuprinsul Statului Român.[68]”

Interzicerea raporturilor de natură jurisdicțională a cultelor din interiorul țării și din exteriorul acesteia sunt percepute de către autor ca mijloc de apărare a suveranității Statului. Ca dovadă a acestui fapt se dau mai multe exemple, printre care cel mai detaliat fiind cel al Bisericii Romano-Catolice și a Concordatului din 1929. De aceea:

> „pentru toate aceste considerente, Statul Român de democrație populară a procedat prin noua Lege a Cultelor la reglementarea cea mai justă și cea mai conformă cu drepturile și interesele sale ca și cu drepturile și interesele tuturor cultelor din țara noastră, a raporturilor externe ale acestora.[69]”

[67] Liviu STAN, *Legea Cultelor*, p. 16.
[68] Liviu STAN, *Legea Cultelor*, p. 16.
[69] Liviu STAN, *Legea Cultelor*, p. 18.

Din prima particularitate generală a legii cultelor rezidă și cea a reglementării relațiilor interne a cultelor, care se referă la raportul cultelor cu Statul și la raportul dintre culte. Prima prevedere evidențiată de către autor se referă la interzicerea organizării de partide politice pe bază confesională, în conformitate cu articolul 16 din Legea Cultelor. În acest context, Pr. Liviu Stan condamnă intervențiile papalității în chestiunile politice, dar mai ales decretul Congregației Sfântului Oficiu publicat de către papa Pius al XII de condamnare a comunismului și de excomunicare a creștinilor catolici comuniști[70].

[70] La data de 15 iulie 1948 era publicat în periodicul oficial *L'Osservatore Romano* un decret de condamnare a promotorilor creștinismului. Un an mai târziu, la data de 1 iulie 1949 a fost publicat în *Acta Apostolicae Sedis* (Decretum, 1 iulie 1949, *Acta Apostolicae Sedis*, 1949, p. 334), după aprobarea sa de către Papa Pius XII la 30 iuniei 1949, un decret sub foma de *dubium,* întrebări și răspunsuri, în care apăreau următoarele întrebări: „1. utrum licitum sit partibus communistarum nomen dare vel eisdem favorem praestare; (Este permis să te alături Partidului Comunist sau să-i oferi susținere?) 2. utrum licitum sit edere, propagare vel legere libros, periodica, diaria vel folia, quae doctrinae vel actioni communistarum patrocinantur, vel in eis scribere (Este permis să te alături Partidului Comunist sau să oferi susținere? Este permis să răspândești sau să citești cărți, scrieri, ziare sau foi care conțin doctrina sau acțiunile comuniștilor sau să scrii în ele?); 3. utrum christifideles, qui actus de quibus in nn. 1 et 2 scienter et libere posuerint, ad Sacramenta admitti nossint (Pot creștini, care au făcut acestea din proprie inițiativă și voit, adică cele de la punctele 1 și 2, să fie acceptați la Sintele Taine?); 4. utrum christifideles, qui communistarum doctrinam materialisticam et antichristianam profitentur, et in primis qui eam defendunt vel propagant, ipso facto, tamquam apostatae a fide catholica, incurrant in excommunicationem speciali modo Sedi Apostolicae reservatam. (Creștinii care susțin doctrina materialistă și antihristică a Comuniștilor și în special cei care o apără și o răspândesc prin fapta lor sunt supuși excomunicării a apostați de la credința catolică, rezervată în mod special Scaunului Apostolic?)" Răspunsurile la aceste întrebări sunt: „Ad 1. Negative: communismus enim est materialisticus et antichristianus; communistarum autem duces, etsi verbis quandoque profitentur se Religionem non oppugnare, re tamen, sive doctrina sive actione, Deo veraeque Religioni et Ecclesiae Christi sese infensos esse ostendunt; Ad 2. Negative : prohibentur enim ipso iure (cfr. can. 1399 C.I.C.); Ad 3. Negative, secundum ordinaria principia de Sacramentis de-negandis iis qui non sunt dispositi; Ad 4. Affirmative." Peter HÜNERMANN, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum: Verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von Helmut Hoping herausgegeben von Peter Hünermann*, Verlag Herder GmbH, 2017, pp. 1006-1007. Pentru contextul condamnării comunismului de către Biserica Catolică, a se vedea: G. ALBERIGO, „La condanna della collaborazione dei cattolici con i partiti comunisti (1949)", *Concilium*, 11, 7 (1975), pp. 145-158; Peter C. KENT, *The Lonely Cold War of Pope Pius XII: The Roman Catholic Church and the Division of Europe, 1943-1950*, McGill-Queen's University Press, Montreal, 2002, pp. 242–243; Anche E.A. CARRILLO, „The Italian Catholic Church and Communism", *The Catholic Historical Review*, 77 (1991), pp. 644-657; A. RICCARDI, „La scomunica ai comunisti del luglio 1949", *Il Parlamento italiano 1861-1988*, XV, Milano, 1991, pp. 20-22.

A doua particularitate generală a Legii cultelor este cea legată de „organizarea unitară și trecerea întregului învățământ religios sub jurisdicția spirituală și canonică a cultelor și sub controlul didactic și administrativ al Ministerului Cultelor". În acest sens, Pr. Liviu Stan încearcă să demonstreze faptul că Statul are exclusivitate asupra învățământului public, orice ingerință a cultelor fiind pusă pe seama concepției „burgheze" pe care unii încă o mai cultivă[71]. Prin urmare, însăși funcția culturală a societății este preluată în exclusivitate de către statul comunist[72].

Apogeul afirmațiilor pr. Liviu Stan este dat de fundamentarea juridică a dreptului de supraveghere și control al Statului asupra organizării și activităților cultelor:

> „Precizarea controlului Statului asupra cultelor, corespunde dezvoltării vieții de stat și interesului acestuia de a cunoaște și de a asigura activitatea cultelor în așa fel ca niciodată interesele poporului muncitor să nu fie înlocuite cu alte interese și să nu fie primejduită sau împiedicată satisfacerea lor. Față de arbitrarul care domnea în trecut cu privire la aplicarea dreptului de supraveghere și control al Statului asupra cultelor, arbitrar care dădea loc la tot felul de interpretări,

---

71 „Din această pricină, și mai ales pentru că prin reforma învățământului public din 1948 s-a înlăturat învățământul religios din școlile Statului, s-au produs unele nedumeriri și chiar agitații în rândurile acelora care socoteau că dreptul de a avea școli de învățământ general este în același timp și un drept al Statului și un drept al cultelor, un drept care se poate împărți, după cum la fel socoteau, că dreptul de a avea învățământ religios este în același timp și un drept al cultelor și un drept al Statului, precum și că învățământul religios nu poate lipsi din școlile Statului. Desigur că oamenii crescuți și trăiți sub regimuri care într-adevăr permiteau ca drepturile Statului să fie împărțite și amestecate cu acelea ale cultelor și invers, precum și aceia care nu vor să înțeleagă că funcțiunea culturală a societății, și, în cadrul ei, aceea a învățământului public, aparține Statului, iar nu cultelor; că și această funcțiune îi revine Statului cu același titlu cu care îi revine funcțiunea economică și cea politică a societății, toți aceștia confundând rosturile și drepturile Statului și ale scolii, cu acelea ale cultelor, au avut toate motivele să fie nedumeriți, să se agite, fie pe cont propriu, fie duși la cale de vrăjmașii democrației noastre populare". Liviu STAN, *Legea Cultelor*, p. 21.

72 „Statul nostru de democrație populară, ca un Stat de tip superior, găsindu-se în situația de a face față singur obligațiunilor sale, a luat asupra sa îndeplinirea integrală a funcțiunii culturale a societății, dispensându-se de ajutorul de până aci al cultelor la îndeplinirea acestei funcțiuni mai ales că prin activitatea lor în acest sector unele dintre culte erau puse total în slujba intereselor claselor exploatatoare, care făcuseră ca și învățătura de carte să fie un privilegiu al claselor avute, iar nu un drept al tuturor cetățenilor." Liviu STAN, *Legea Cultelor*, p. 22.

sustrageri, confuzii, conflicte și aranjamente specifice vieții de stat burgheze, precizările aduse de noua Lege a Cultelor sunt denatură să creeze un regim nou și superior de dreptate și de strictă legalitate, care va curma abuzurile și interpretările echivoce, asigurând atât Statului cât și cultelor, condiții incomparabil mai bune și mai folositoare pentru înfăptuirea țelurilor lor”[73].

Alte două particularități ale Legii Cultelor, evidențiate de către Pr. Liviu Stan, sunt cele ale obligației pentru toate cultele de a avea organizații centrale, reprezentative și responsabile în fața Statului prin care se încerca, potrivit autorului, eliminarea activităților subversive și a activităților ilegale în sectorul religios și asigurarea controlului Statului asupra cultelor[74] și, cea de-a doua, desființarea clerului militar[75].

Cu privire la raportul juridic dintre culte, autorul menționează unele „îmbunătățiri” ale Legii Cultelor, precum: simplificarea și asigurarea trecerii libere de la un cult la altul, autorul criticând legislația anterioară care nu permitea trecerea în grup de la un cult la altul[76], împărțirea și atribuirea justă a patrimoniului cultelor în cazul trecerii de la un cult la altul, văzute ca o eliberare „de sub jugul servituților spirituale și economice”. Prin urmare, trecerea masivă a greco-catolicilor la ortodoxie nu a reprezentat nimic altceva, conform autorului, decât exprimarea libertății religioase, posibilă numai datorită Legii Cultelor[77]. Pe lângă acestea, autorul mai menționează ca particularități ale reportului juridic între culte și aplicarea proporționalității numerice a credincioșilor în organizarea unităților eparhiale ale cultelor.

---

[73] Liviu STAN, *Legea Cultelor*, p. 22.

[74] Liviu STAN, *Legea Cultelor*, p. 23.

[75] „Ca o consecință a separației domeniului politic de cel religios, fapt în urma căruia armatei noastre i s-a dat un nou caracter politic prin democratizarea ei, instituția clerului militar a devenit inutilă și ea a fost desființată, trecându-se obligațiile clerului militar asupra clerului obișnuit al tuturor cultelor, în cazurile în cari li s-ar cere satisfacerea acestor obligații”. Liviu STAN, *Legea Cultelor*, p. 23.

[76] „Această dispoziție a frânat și a zădărnicit, de exemplu, chiar trecerile de la cultul catolic unit (greco-catolic) la cultul ortodox, treceri care se încercaseră atât de des și de insistent între cele două războaie mondiale, încât se declanșau din când în când curente masive, care ar fi dus desigur la revenirea tuturor credincioșilor greco-catolici la Ortodoxie”. Liviu STAN, *Legea Cultelor*, p. 24.

[77] „Ca urmare a acestei eliberări, făcută posibilă numai prin instaurarea unui adevărat regim democratic al cultelor în țara noastră, credincioșii greco-catolici din Ardeal au ajuns în situația de a da curs liber, nestânjenit prin nimic, dorinței lor vechi și neîmplinite, de a părăsi cultul catolic și de a se reîntoarce la cel ortodox. Ei au profitat de această libertate îndată ce le-a fost asigurată prin noua Lege a Cultelor și în mai puțin de trei luni de la publicarea ei, în toamna anului 1948, au trecut cu toții la cultul ortodox, au revenit în sânul Bisericii Ortodoxe Române.”

3. Mecanisme de reprimare a clericilor și a cultelor în regimul comunist al anilor 1970-1980

Într-un context mult diferit în ceea ce privește manifestarea libertății religioase și de conștiință față de cel al comunismului anilor 1950, perioada anilor 1970-80[78] implică, sub presiunea tratatelor la care România a luat parte și a relațiilor internaționale, luarea în considerare a drepturilor omului[79], dar și conturarea unei imagini pozitive a regimului comunist și a dictatorului său în ochii presei occidentale[80]. Toate acestea au susținut, de cele mai multe ori într-o variantă privată și personală, luările de poziție împotriva regimului ateist, mai ales în momentul în care acesta, departe de confortul său public, intra cu buldozerul ideologiei în viața internă a Bisericii Ortodoxe Române, atât la figurat, cât și la propriu.

Contextul anilor 70-80 a fost determinat și de către apariția mișcărilor dizidente, atât în rândul intelectualilor, cât și a cultelor. O mișcare de rezistență a fost începută de către cultul baptist, mai ales după cel de-al 27-lea Congres al Bisericilor Baptiste ținut în București între 4-6 februarie, 1977[81]. Principalii promotori ai criticii împotriva intervenției statului comunism în domeniul religios și a statutului ingrat al cultului baptist, au fost Iosif Țon, Pavel Nicolescu Aurel Popescu și alții[82]. De asemenea, s-a creat acel Comitet Creștin pentru Apărarea Libertății Religioase și de Conștiință (A.L.R.C.) prin care se încerca o opoziție față de subminarea libertății religioase în

---

78 Pentru schimbarea de viziune a comuniștilor, a se vedea: Dennis DELETANT, *Ceaușescu and the Securitate: Coercion and Dissent in Romania, 1965-1989*, M.E. Sharpe, 1995, pp. 68-106.

79 Pentru această perioadă, a se vedea: Ana-Maria Cătănuș, „«Războiul întru cuvânt»: Preotul Gh. Calciu-Dumitreasa și rezistența religioasă în România anilor '70-'80", *Arhivele Totalitarismului* 1-2 (2007), pp. 242-243.

80 Patricia ALDEA, „The Identity of Ceausescu's Communist Regime and its Image in the West", *Revista de Stiinte Politice* 33/34 (2012), pp. 14-28.

81 Alan SCARFE, „Romanian Baptist Congress", în: *Religion in Communist Lands* 5.2 (1977), pp. 94-98.

82 După congresul Bisericilor Baptiste, a circulat un document redactat de către un comitet de cinci pastori baptiști, dintre care cei mai importanți au fost cei menționați mai sus, documentul făcând parte din dosarul comisiei Helsinki din 1979 cu privire la România.

Romania[83]. Cu toate acestea, în anul 1978, sub presiunile regimului comunist, Bisericile baptiste le-au interzis lui P. Nicolescu și lui A. Popescu să mai predice în comunitățile lor, aceeași măsură fiind impusă, însă fără succes, și asupra lui Iosif Țon. În 1978 Nicolescu și Popescu au fost dați afară din Cultul Baptist pentru atitudinile lor de revoltă împotriva comuniștilor[84].

Cea mai importantă mișcare de rezistență împotriva regimului comunist a fost cea a lui Paul Goma[85], care a aderat la „Charta 77", o mișcare dizidentă ce a luat naștere la începutul anului 1977 în Cehoslovacia. Ca urmare a protestelor și petițiilor sale, Paul Goma a fost arestat pe data de 1 aprilie 1977[86] și trimis în exil, împreună cu familia, pe data de 20 noiembrie 1977, fiindu-i retrasă cetățenia română[87].

---

[83] Cu privire la acest comitet, a se vedea: Dorin DOBRINCU, „Libertate religioasă si contestare în România lui Nicolae Ceaușescu. Comitetul Creștin pentru Apărarea Libertății Religioase și de Conștiință (A.L.R.C.)", în *Analele Sighet 10. Cronica unui sfârșit de sistem, Fundația Academia Civică*, 2003, p. 212.

[84] Alan SCARFE, „Dismantling a human rights movement: A Romanian solution", pp. 167-168.

[85] Despre Paul Goma și mișcarea lui de rezistență, a se vedea: Marcel CORNIS POPE, "Paul Goma: the Permanence of Dissidence and Exile", John Neubauer and Borbála Zsuzsanna Török, *The exile and return of writers from East-central Europe*, Berlin, 2009, pp. 342-367; Elvira ILINEASCU, *Paul Goma - 70*, Criterion, București, 2005; Ana-Maria CĂTĂNUS, „A Case of Dissent inRomania in the 1970's: Paul Goma and the Movement for Human Rights" *Arhivele Totalitarismului*, Volume XIX, No. 72-73, 3-4, (2011), pp. 185-209.

[86] Conform Procesului verbal de percheziție domiciliară încheiat în data de 1.04. 1977 întocmit de lt.col. Nedelcu Ștefan, lt. col. Hristenco Ion și Lt. col. Mateiuc Pavel. Arhiva CNSAS, Fond Penal, Dosar, 65.596, 13 file. Printre lucrurile confiscate de către anchetatori în cele 8 ore jumătate de percheziție (de la ora 13 la 21.30) se regăseau: 24 de casete - benzi diferite, proveniență străină, lucrarea dactilografiată „Prima noapte"; lucrarea dactilografiată „Prolog"; lucrarea dactilografiată „ostinato"; două dosare cu decupări din ziare românești și străine; lucrări dactilografiate „Heptameron", „Castelul fără oglinzi", „Ostinato", „Înapoi din treaptă în treaptă", „Balada albă pentru șapte", „Vedere de sub pod", „Vedere de pe pod", o listă cu 20 de persoane care au aderat la scrisoarea adresată Conferinței de la Belgrad, diferite scrisori, cartea „Lacrimi și Sfinți" a lui Emil Cioran și multe alte obiecte. Arhiva CNSAS, Fond Penal, Dosar 65.596, f. 16-28.

[87] Andreea ANDREI, „Charter'77 ant the Solidarity of Paul Goma", *Research and Science Today* (2015), pp. 50-55; Ana-Maria CĂTĂNUS, „A Case of Dissent in Romania in the 1970's: Paul Goma and the Movement for Human Rights" pp. 193-207.

În acest context, atitudinea de disidență[88] a unora, precum cea a Pr. Gheorghe Calciu Dumitreasa[89], deși astăzi, după 30 de ani, poate părea o poveste eroică, s-a desfășurat într-un tragism greu de imaginat și de descris. Celebra lucrare a Pr. Calciu[90], prin care avea să se opună ideologiei antiteiste, *„Șapte cuvinte către tineri"*[91] a reprezentat un șir de predici rostite în postul cel Mare al anului 1978. Acestea nu erau doar predici ale unui preot care dorea o simplă ceartă

---

[88] Pentru o perspectivă istorică generală asupra dizidenței și implicațiilor acesteia în țările comuniste în anii 1970-1980, a se vedea: Ana-Maria CĂTĂNUS, „A Case of Dissent inRomania in the 1970's: Paul Goma and the Movement for Human Rights", pp. 186-190.

[89] În Arhiva CNSAS se află următoarele dosare cu privire la Pr. Gheorghe Calciu Dumitreasa: ACNSAS, Fond Penal 766, dosarul procesului din 1979; ACNSAS, fond Informativ, dos. I. 155.109, care cuprinde 26 de volume cu note, informați din perioada 1977-1985, cu numele: „Gelu-Cucu", Arhiva C.N.S.A.S., Dosar nr. R 271861; Arhiva C.N.S.A.S., Arhiva C.N.S.A.S. dosar nr. P 1137; Arhiva C.N.S.A.S., dosar nr. P 000766, Arhiva C.N.S.A.S., dosar nr. R 271861, Arhiva C.N.S.A.S., Fond Documentar, dosar nr. 10519, care conține materiale privind pe preotul Gheorghe Calciu Dumitreasa, Gheorghe Brașoveanu, Ionel Cană, în 5 volume.

[90] În cadrul ANIC există mai multe dosare care au în vedere activitatea Pr. Gheorghe Calciu Dumitreasa. Cele mai importante dosare sunt găsite în Colecția „Gabanyi Anneli Ute", dosar 34, din 1983-1985, care conține declarații ale Pr. Calciu din această perioadă; Dosar 49 și 50, care cuprind file despre Pr. Calciu din 1985-1987; Dosar 122, ce cuprinde note, articole, textele unor emisiuni, referitoare la Pr. Calciu din 1984-1987; Dosar 123/1984; Dosar 160, 161, 162, 165, 166 dosare importante care cuprind informații despre Pr. Calciu Dumitreasa în contextul drepturilor omului și al intervențiilor exterioare între 1978-1986, regăsite în note articole și texte ale emisiunilor; Dosar 217, Dosar 284, care conține predici ale Pr. Gheorghe Calciu Dumitreasa și declarația lui Mircea Eliade pentru apărarea acestuia; Dosar 336, 357.

[91] Gheorghe Calciu, *Șapte cuvinte către tineri* (Omiletica), Anastasia, Bucuresti, 1996. Lucrarea a fost publicată în limba germană: Gheorghe Calciu, *Sieben Worte an die jungen Freunde*, trad. Johannes Zultner, Jon Dumitru-Verlag, München, 1984; traducerea franceză „Sept paroles pour les jeunes" a fost publicată în număr omagial 97 din 1985 al revistei *Le Messager orthodoxe.* Traducerea engleză a fost publicată mai târziu, sub denumirea: Fr. George Calciu, *Christ Is Calling You. A course in catacomb pastorship*, Saint Herman Brotherhood, Platina, CA, SUA, 1997. Seraphim ROSE, „A Brief Introduction to the Seven Homilies of Fr. George Calciu", în *The Orthodox Word*, nr. 102 (1982), pp. 16-17. O descriere amplă a acestor omilii se poate consulta la: Jan NICOLAE, „Religio et civitas: Cele Șapte cuvinte către tineri ale Părintelui Gheorghe Calciu, mistagogie pascală la taina libertății", *Altarul Reîntregirii* 3 (2013), pp. 219-250. Florin MITREA, „Totalitarismul, știința și intelectualii în gândirea politică a lui Czeslaw Milosz", în: *Revista de Științe politice și relații internaționale,* VII, nr. 1, (2010), p. 81; ANA MARIA CĂTĂNUȘ, „Războiul întru cuvânt: Preotul Gh. Calciu-Dumitreasa și rezistența religioasă în România anilor '70-'80", în *Arhivele Totalitarismului*, nr. 1-2, (2007), pp. 242-243.

cu sistemul, ci veneau din experiența îndelungatei detenții pe care Pr. Calciu Dumitreasa a suferit-o pe parcursul întregului regim comunist ateist, văzut ca o „filosofie a disperării".

Să analizăm câteva mecanisme aplicate de Statul represiv în aeastă perioadă. Într-o broșură de propagandă redactată de către Ministerul de Interne în 1983, la care s-a aplicat eticheta „strict secret" se vorbea despre „Aspecte din activitatea ostilă desfășurată de elemente autohtone incitate de emisari ai unor centre și organizații religioase reacționare din străinătate", dar și de „măsuri întreprinse de organele de securitate pentru prevenirea și contracararea acțiunilor dușmănoase desfășurate sub acoperirea religiei" [92]. Nu numai că era vorba de activitate religioasă, dar aceasta era camuflată sub activitate politică externă menită să submineze regimul comunist și economia prosperă bazată pe munca proletariatului. Aceste elemente aveau să îi înfricoșeze pe comuniști, mai ales că statul comunist promovează, după cum afirmă documentul, „o politică de respectare a libertății de conștiință, a tuturor celorlalte drepturi și libertăți, statul nostru garantează prin Constituție și alte acte normative practicarea de către cetățeni a credinței, fără nicio îngrădire sau discriminare.[93]" De asemenea, la Consfătuirea de lucru de la Comitetul Central al Partidului Comunist Român, din 5-7 septembrie 1979, însuși Nicolae Ceaușescu afirma acest pericol extern de manipulare a libertății religioase:

> „Asistăm pe plan internațional la încercarea de a transforma unele culte și unele elemente ale cultelor într-un instrument al politicii de amestec în treburile interne ale diferitelor țări, împotriva forțelor care acționează pentru dezvoltarea progresistă a lumii... Noi considerăm că religia nu trebuie și nu se poate amesteca în politică, orice încercare de a face acest lucru trebuie combătută pentru că, vrând-nevrând, în felul acesta ea ajunge un instrument în mâna reacțiunii..."[94].

---

[92] MINISTERUL DE INTERNE, MAIOR AURELE ZAPODEAN, CĂPITAN NICOLAE BORDEIANU, *Aspecte din activitatea ostilă desfășurată de elemente autohtone incitate de emisari ai unor centre și organizații religioase reacționare din străinătate. Măsuri întreprinse de organele de securitate pentru prevenirea și contracararea acțiunilor dușmănoase desfășurate sub acoperirea religiei*, Serviciul editorial și cinematografic, București, 1983.

[93] MINISTERUL DE INTERNE, *Aspecte din activitatea ostilă desfășurată de elemente autohtone*, p. 3.

[94] MINISTERUL DE INTERNE, *Aspecte din activitatea ostilă desfășurată de elemente autohtone*, p. 3.

Ca urmare a discursului șablonat al liderului lor, Ministerul de Interne a redactat o listă cu scopurile organizațiilor internaționale[95] care folosesc religia pentru imixtiunea în viața internă a României comuniste[96], acest motiv fiind regăsit, după cum vom vedea, și în disputa dintre oficialii americani și cei români în negocierea expatrierii Pr. Calciu Dumitreasa. De asemenea, raportul Ministerului de Interne identifica mai multe mecanisme prin care aceste organizații doresc să submineze raportul democrat dintre culte și statul comunist[97]. În mod special este identificat

[95] Ca scopuri principale, Ministerul de Interne identifica: „intensificare propagandei anticomuniste, instigarea unor elemente la regendicări cu privire la așa-zisa respectare a libertăților de conștiință în vederea dezorientării și dezinformării opiniei publice internaționale, a acreditării ideii existenței îngrădirilor religioase și a necesității sprijinirii manifestărilor de opoziție față de autoritatea de stat; culegerea de informații tendențioase cu privire la politica statului față de culte; crearea de disidențe în rândul cultelor și sectelor și exercitarea unor acțiuni menite să favorizeze creșterea numărului credincioșilor, îndeosebi pe linia religiilor neoprotestante; solidarizarea cu elemente nemulțumite sau recalcitrante din alte medii, pentru a se crea situații de natură a compromite prestigiul țării noastre; sustragerea credincioșilor de la activitățile economice, politice, social-culturale ori de altă natură; determinarea unor cercuri sau personalități politice din străinătate să intreprindă acțiuni de solidarizare cu elementele anarhice și protestatare din țară; difuzarea și întreținerea unor zvonuri defetiste, urmărindu-se deteriorarea stării de spirit, dezorientarea oamenilor în ideea convertirii lor la dogmele religioase; compromiterea conducerilor cultelor care acționează pentru respectarea cadrului legal al desfășurării activităților. MINISTERUL DE INTERNE, *Aspecte din activitatea ostilă desfășurată de elemente autohtone*, p. 4.

[96] Regimul era conștient de existența acestor organizații externe și a programelor lor, cum ar fi: „Evanghelismul subteran internașional", „Iisus pentr lumea comunistă", „Acțiunea de ajutorare a bisericilor martire" sub egida Amnesty International, „Cruciada creștină anticomunistă", „Misiunea populară liberă din Krefeld", „Creștinii liberi", „Centrul pentru studierea religiilor și comunismului din țările socialiste", „Societatea internațională Caritas" de sub egida Vaticanului. MINISTERUL DE INTERNE, *Aspecte din activitatea ostilă desfășurată de elemente autohtone*, p. 5.

[97] Aceste mecanisme, descrise în detaliu în broșura de propagandă a Ministerului de Interne, aveau în vedere: „1. Desfășurarea unor activități clandestine vizând reorganizarea pe țară a unor culte și secte sau înființarea de noi grupări anarhice cu caracter nociv și ostil". Persoana principală vinovată de aceasta era papa Ioan Paul al II-lea, comuniștii văzând atitudinea sa față de fosta Biserică Greco-Catolică drept o imixtiune la integritatea statală. „2. Amploarea acțiunilor organizațiilor religioase reacționare din străinătate de introducere pe căi clandestine a unor cantități însemnate de materiale mistice-religioase și cu caracter ostil." „3. Organizarea unor acțiuni de revendicare a așa-ziselor drepturi și libertăți religioase". Documentul ministerului identifică și principalele posturi de radio din Occident care se ocupau de această revendicare, printre care: „...Monte Carlo, Vocea speranței, Vaticanul,

> „Serviciul de spionaj american, prin intermediul unor organizații religioase folosite ca acoperire și al diplomaților – cadre ale C.I.A, – de la Ambasada S.U.A, din București, manifestă interes pentru cunoașterea situației elementelor credincioase din cadrul cultelor și sectelor, cu scopul de a le sprijin și incita la acțiuni protestatare, ostile statului roman"[98].

Ca urmare a acestei afirmații raportul Ministerului de Interne arată că un mecanism important al organizațiilor externe are în vedere: „Încercarea de influențare negativă a unor cercuri și medii din străinătate, prin acreditarea ideii „lipsei de drepturi și libertăți religioase" în R. S. România și încurajarea emigrării din țara." Aici este identificat direct cazul Pr. Calciu Dumitreasa, afirmându-se că „Organizația „Amnesty International" menține în actualitate așa-zisele cazuri de încălcare a drepturilor omului, pe care le are în preocupare, intensificându-și acțiunile pentru determinarea autorităților române să pună în libertate pe preotul legionar Calciu Gheorghe-Dumitreasa și alte elemente fanatice, ce au săvârșit diverse infracțiuni și au fost condamnate."[99] Securitatea avea în vedere pe toți cei care veneau în numele acestei organizații pentru a obține informații cu privire la cei condamnați. Ministerul de Interne identifica în perioada mai 1981-septembrie 1982 un număr de 16 emisari ai organizației „Amnisty International" veniți în Romania. Printre aceștia Bauer Dietmar și Bauer Susane-Andreea, din R.F.G., au fost interesați direct de situația Pr. Calciu Dumitreasa. După acest întreg excurs al posibilelor mecanisme de imixtiune a serviciilor secrete externe camuflate în organizații filantropice sau umanitare, raportul Ministerului de Interne are un moment de perfectă luciditate în care arată incapacitățile serviciilor de informare și securitate

Vocea Americii, Deutsche Welle, Europa liberă". „4. Promovarea unor acțiuni naționalist-iredentiste în cadrul activității cultului romano-catolic". „5. Acordarea de ajutoare materiale anumitor elemente cultice și sectante din țară, în vederea menținerii lor sub influență și a determinării de a se deda la acțiuni potrivnice intereselor stalului." „6. Încercarea de influențare negativă a unor cercuri și medii din străinătate, prin acreditarea ideii „lipsei de drepturi și libertăți religioase" în R. S. România și încurajarea emigrării din țara." „7. Organizarea unei susținute activități de îndoctrinare religioasă și racolare de noi adepți" MINISTERUL DE INTERNE, *Aspecte din activitatea ostilă desfășurată de elemente autohtone*, p. 11.

[98] MINISTERUL DE INTERNE, *Aspecte din activitatea ostilă desfășurată de elemente autohtone*, p. 11.

[99] MINISTERUL DE INTERNE, *Aspecte din activitatea ostilă desfășurată de elemente autohtone*, p. 13.

internă: neajunsuri în crearea rețelelor informative, nerealizare în întregime a Programului de măsuri, limitarea la recrutarea unor deservenți ai cultelor, neglijând numărul credincioșilor asupra cărora acționează „emisarii”, neidentificarea la timp a „elementelor anarhice și fanatice”, nu se acționează operativ pentru neutralizarea lor, situațiile iau amploare și sunt relatate în presa internațională, „emisari pe linia sectelor ilegale” care au pătruns în țară fără știrea securității, necunoașterea „stării de spirit în cadrul cultului mozaic”, redactarea unei istorii a evreilor din România cu elemente „contrare intereselor statului nostru”, trimiterea în străinătate a unui număr mare de memorii, scrisori și apeluri la posturile de radio occidentale și la organizațiile internaționale fără a putea fi depistate de către Securitate, „nu există o preocupare permanentă pentru stabilirea și întreprinderea unor măsuri cu mai mare eficiență, în vederea depistării și neutralizării canalelor prin care anumite organizații religioase reacționare din străinătate instigă persoane din interior”, nu s-a influențat opinia publică și multe altele[100]. Pe scurt, acest raport arată incapacitatea Securității și Direcției I de a face față noilor situații și numărului mare de disidenți religioși.

[100] MINISTERUL DE INTERNE, *Aspecte din activitatea ostilă desfășurată de elemente autohtone*, pp. 16-17.

Totalitarismele civilizației recente. Pastorația într-o societate nevrotică, în lectura psihiatrului Giacomo Dacquino

Arhim. Prof. dr. Teofil Tia

Motto: ***„Lumea de astăzi nu mai acceptă o biserică „teritoriu al legalismelor, al constrângerilor, al interdicțiilor", optând pentru o Biserică „spațiu al iubirii și al libertății"; refuză o religie care să fie opresiune dogmatizată, rejectează o pastorală contondentă, anxiogenă și culpabilizatoare; vrea o Biserică care să fie nu atât o structură doctrinară, gonflată de reguli și precepte, cât o călăuzitoare blândă, înțelegătoare, duioasă, blajină și permisivă.***

1. În fiecare om există o poartă adâncă spre absolut, ignorată sub dictatura materiei

Civilizația contemporană este una profund axată pe material, pe imanent, pe rațional și pe imediat; drept urmare, imprimă aprioric aceste exigențe tuturor indivizilor, întrucât aceștia se nasc, cresc și evoluează într-un mediu marcat de aceste abordări, respirând – încă de la naștere – o cultură constelată de aceste realități, proclamate drept adevăruri incontestabile, care nici nu mai necesită demonstrație. Viața duhovnicească – în schimb – proclamă drept axe existențiale alte realități, precum: spiritualul, transcendentul, emoționalul și supra-temporalul.

Drept urmare, tendința este ca toți cei preocupați de cea de-a doua categorie de realități să fie neglijați și împinși spre zonele

nesemnificative ale existenței. Această situație se răzbună însă, generând o adevărată avalanșă de tulburări psiho-afective. De aceea, considerăm noi, specialiștii au datoria **să abordeze emoționalul, adică iraționalul, cu mare prudență și cu maxim respect**, pentru că este parte constitutivă fundamentală a ființei umane, iar în fiecare om există o poartă adâncă spre absolut ignorată de adepții materialismului furios.[1] Fiecare om este și **o cărare spre Infinit**. Nici un om nu este epuizabil, strict finit. Aura de mister care îl înconjoară pe orice individ e emanată de spiritul său, realitate de alt ordin decât cel material; omul este o ființă care prin spirit se poate dilata la infinit, iar dacă acest drept al său este negat, el ajunge la o sufocare ontologică.

La o analiză atentă, descoperim în noi **o foame** care nu pare să aibă perspective de sațiere mulțumitoare.[2] Dacă am fi doar animale și Dumnezeu nu ar exista, nu ar cam trebui să ne mulțumim cu statutul acesta? De ce atunci **ceva din noi ne invită să ne transcendem,** să vrem lucruri de dincolo – și mai presus – de noi? Parcă suntem programați pentru această depășire de sine. Există în noi o nevoie[3] de protecție, de consolare, de putere, nevoie care-l definește ontologic pe

---

[1] A existat, dintotdeauna, în marile civilizații, o legătură între medicină și religie, între sănătatea psiho-fizică și cea spirituală: marii preoți erau și medici. Grija de psihic se afla în sfera de competență a religiei, cum este – parțial – și astăzi. În culturile primitive întâlnim până azi ritualuri medical-religioase realizate de șamani. Astăzi, în lumea occidentală, multe tehnici terapeutice proclamate ca „noutăți absolute", nu sunt altceva decât re-elaborări a unor practici religioase străvechi. Giacomo Dacquino, *Credere e amare*, Mondadori, Milano, 2000, p. 161.

[2] Întemeietorul psihanalizei considera că ideea de „Dumnezeu" nu ar fi altceva decât consecința unei iluzorii proiecții a imaginii infantile a tatălui. Cu alte cuvinte, lucrurile merg perfect când copilul este mic, și tatăl pământesc satisface deplin nevoia lui de protecție, apărare, consolare, putere. În clipa în care copilul crește, constată că tatăl său pământesc nu mai corespunde nevoii lui de proiecție, și el – devenind adult – își inventează un alt tată în cer, dincolo de lume, care să-l protejeze și să-i satisfacă pe mai departe această nevoie; acest „tată ceresc" este de un nivel mult mai înalt, ceresc, și situat într-un „dincolo". Deci, toate religiile ar fi iluzorii, căci doctrinele lor încearcă să satisfacă la nivel imaginar o dorință sau o nevoie umană. Astfel, el consideră religia drept o nevroză universală, căci ea ar proveni dintr-o iluzie intrapsihică, iar credinciosul ar fi un nevrotic, adică un imatur din punct de vedere psihologic. Giacomo Dacquino, *Credere e amare*, Mondadori, Milano, 2000, p. 163 și Idem, *Educazione psicoaffettiva*, Edit. Borla, Torino, 1972, p. 47.

[3] Această nevoie Îl creează pe Dumnezeu, Îl inventeză, Îl proclamă. Iar atât timp cât îți păcălești ființa că ar exista El, te menții într-o nevroză; când te eliberezi de această nevoie, o satisfaci cum poți, pe cont propriu, nu mai ai nevoie de El, căci ești tu însuți un mic dumnezeu. (n.n.)

om.[4] Problema este doar că – vom observa noi – această nevoie e nesățioasă, ontologică, devoratoare: cine-a pus-o în noi? Cât de protejați suntem noi în fața morții, a suferinței și a durerii?[5]

a. Explorarea celor mai adânci straturi ale ființei umane – o călătorie inversă celor exterioare

Care este experiența duhovnicească sănătoasă? Aceea care are în grijă și rănile din inconștient ce afectează negativ viețuirea spirituală de zi cu zi; trebuie avute în atenție de fiecare om (preot, terapeut, credincios) impedimentele inconștiente la trăirea duhovnicească deplină, care pot obstacola experiența mistică profundă, deturnând omul permanent spre abordări imature din punct de vedere psihologic uman.[6] Este foarte importantă cunoașterea motivațiilor inconștiente ale acțiunilor omului; psihoterapia nu este doar metodă de îngrijire, ci este și un mijloc de cercetare care explorează cele mai adânci straturi ale ființei umane. Ea este o parte de temelie a psihologiei care a găsit o aplicare pedagogică inegalabilă. S-au creat astfel postulatele pentru o psihopedagogie pastorală care să țină cont de dimensiunea dinamică – conștientă și inconștientă – a personalității umane.

---

[4] Deci lucrurile stau exact invers față de cum a spus Freud: nu noi L-am inventat pe Dumnezeu, ci El ne-a inventat pe noi: iar foamea din noi e o foame de energia lui Dumnezeu – Creatorul, și energia Lui e dragostea. Odată coborâtă în viața noastră, ea ne face să ne simțim și protejați, și consolați, și plini de putere. Dragostea este multă putere! Iar dacă nu acceptăm această energie în viața noastră, suntem exact în stadiul lui Adam, care trăia tensiunea suspiciunii, la sugestia diavolului: o fi Dumnezeu bun sau un înșelător, Care nu vrea binele omului, ci-l trage pe sfoară? (n.n.)

[5] Cât de consolați putem fi în fața morții cuiva foarte apropiat, plecat dintre cei vii cu mult înainte de vreme? Extrem de puțină consolare, dacă apelăm la doctrinele și ideologiile pământești. Câtă putere putem agonisi pe Pământ, încât să ne simțim invulnerabili în fața oricărei posibile nenoociri? Aproape deloc! Puterea pe care o putem dobândi pe pământ este una perisabilă, trecătoare, alunecoasă, topindu-se repede sau transferându-se foarte repede (când ea există) la un altul. (n.n.)

[6] Exemplificare: un tânăr, după eșecul căsniciei, dorește să-și refacă viață, optând pentru o a doua căsătorie. Dacă nu ia în calcul toate elementele care au generat eșecul primei căsnicii, nu are nici o garanție că va putea întemeia acum o căsnicie fericită. Abordarea cu maturitate a problemelor îl poate ajuta să evite eșecul repetat. Care au fost greșelile lui în prima căsnicie? Cât de mult s-a corectat? Cât de mult au intervenit alții în viața lui, cu efect toxic? Cât de mult s-a imunizat între timp în fața intervențiilor acestora? Fără un examen riguros, fără un discernământ specific omului matur, greșelile trecutului se pot repeta. Este sugestiv proverbul românesc: *Omul inteligent învață din greșelile altuia, iar prostul, nu învață nici dintr-ale lui!* Giacomo Dacquino, *Relazioni difficili. Trovare la via della serenità nell'amore, nella sessualità, in famiglia, sul lavoro*, Mondadori, 2006, p. 56.

Nu există contradicție între psihologia adâncurilor și experiența credinței, deoarece amândouă au drept obiectiv adevărul; nu există nici incompatibilitate intrinsecă, căci amândouă contribuie la a-l face pe om mai bun: a-l elibera, nu a-l aservi, nicidecum a-l distruge. Cele două sunt destinate să se întâlnească. Un parcurs complementar, cu un respect reciproc constant – aceasta este calea care aduce rod.[7]

Psihoterapia autentică nu constituie niciodată un atentat la vocația religioasă; dimpotrivă, adevărata psihoterapie constrânge la a cerceta cu mai mare grijă conduita religioasă pentru a o curăți de elementele imature, ca de exemplu **pretenția abuzivă de confiscare a adevărului**. Adevărul este un perpetuu parcurs, nu o destinație confiscabilă, o redută ce s-ar putea cuceri odată pentru totdeauna. Credincioșii nu trebuie să rămână prizonieri ai propriilor lor imaturități. Accesarea propriului inconștient predispune la creștere, le evoluție, la depășirea blocajelor ce apar pe traseul evoluției duhovnicești.

b. Sindromul „lipsei de timp" și perpetua (și terorizanta) goană

Omul postmodern este un om **sărac în timp liber**; sindromul „lipsei de timp" lovește două treimi din cetățenii spațiului euro-atlantic. **Progresul tehnologic călătorește prin istorie cu o viteză mult mai mare decât e viteza emoțiilor** și e foarte „contagios", prigonind pe unii oameni până la deplina lor epuizare. Rapiditatea poate fi o mare calitate, mai ales în planul intuiției. Însă, într-o lume a grabei fără limite[8], putem să trăim și plăcerile în grabă, adică să le „fușerim"; în cazul acesta, nu le mai gustăm cu adevărat, le lichidăm lapidar.

---

[7] În plus, dacă separăm știința de credință, vom vedea cum prima se va regăsi lipsită de morală, iar a doua, de înțelepciune. De aceea știința trebuie să fie foarte smerită, căci nu tot ceea ce este din punct de vedere științific posibil, este și licit, cu atât mai puțin moral. Iar o credință lipsită de știință, de rațiune, de abordare inteligentă a situațiilor, se va dovedi drept toată, sterilă, fără putere de a convinge, blocată în banal. Giacomo Dacquino, *Credere e amare*, Mondadori, Milano, 2000, p. 161 și *Impara a dire ti amo (prima che sia troppo tardi),* Mondadori, 2013, p. 45;

[8] Adeseori însă, nevoia de a nu te opri, de a nu mai gândi critic și selectiv, ascunde în inconștient o angoasă de moarte: moartea – în percepția culturii laice – este încetineală, repaus, oprire, blocaj, topire în nimic, „trecere în neființă". Nu vrem aceasta, deci trebuie să gonim! *Dacă s-ar bloca roata asta imensă ce mă învârte aș fi obligată să gândesc!* – declară o victimă a vitezei. O alta: *Mi-e aproape imposibil să trăiesc într-un ritm diferit de cel la care m-am programat!* Giacomo Dacquino, *Credere e amare*, Mondadori, Milano, 2000, p. 166.

Ritmurile de viață turbate, obsedate de eficiență, de productivitate, de poftă decizională promptă, nu aduc deloc fericirea în suflet; aceasta pentru că **o nevoie, odată satisfăcută, e urmată imediat de o altă nevoie care se cere împlinită**, și așa ajungem să ne percepem **permanent persecutați de nevoi**, fără a mai lăsa spațiu savurării bucuriei împlinirii multora dintre ele; dacă nu vom savura momente de viață irecuperabile, irepetabile, e ca și cum am goni prin deșert însetați până la deshidratare, dar nu avem abilitatea de a ne opri unde e un izvor cu apă curată să bem cu bucurie. **Cuvântul *cheie* este „a savura"**: e nevoie să ne facem timp pentru a savura bucuriile prezente[9], nu doar pentru **a goni după bucurii ale viitorului**.[10]

c. Cum să ne extindem „spațiul interior", noi, cei prizonieri în monocultura imaginii?

Progresul tehnologic generează solitudine spirituală. Orbiți de tehnologie, nu mai știm să ne hrănim din ceea ce ne înconjoară, adică să trăim gustând frumusețea naturii înconjurătoare. Trebuie să ne folosim toate simțurile în perceperea frumuseții din jur. Să observăm,

---

[9] E adevărat, în societatea dezvoltării economice există o polarizare: unii sunt lipsiți de timp liber, iar alții au prea mult! Există și indivizi lipsiți de orice proiect de viață, plictisiți, cu un mare gol lăuntric, scoși din circuitul de ansamblu. E foarte important să ne implicăm cu tenacitate în propria realizare, dar în sintonie cu ritmurile interioare specifice fiecăruia. Timpul trebuie „petrecut", nu doar exploatat. „Cum îți petreci timpul?" – e o întrebare românească (cu variantele ei: „Cu ți-a trecut concediul?" „Cum ți-ai sărbătorit onomastica?"). Există și o formă plăcută de „a pierde timpul", care transformă pierderea de timp într-o folosire inteligentă a lui. Spune Constantin Noica: „Mulțumește și zilei care nu ți-a dăruit nimic!" Maturitatea psiho-afectivă presupune să știi să folosești – spre o maximă auto-realizare și împlinire – timpul liber, să ai adică și capacitatea de a-l organiza în direcția relaxării, fără a te plictisi, dar depărtând tensiunile și preocupările stresante. Giacomo Dacquino, *Relazioni difficili. Trovare la via della serenità nell'amore, nella sessualità, in famiglia, sul lavoro,* Mondadori, 2006, p. 17.

[10] În civilizația de tip occidental lumea este într-o goană nebună, și nimeni nu se mai poate opri. Ziua se consumă într-o succesiune rapidă de momente: naveta la serviciu, cu mijloace de transport în comun sau automobil personal, un sandwisch fast, o cafea espresso. O cascadă de informații care nu mai permite cernerea lor cu spirit critic; se pretinde să rezolvăm problemele fără a mai reflecta asupra lor; se diminuează tot mai mult disponibilitatea noastră de a asculta problemele altora. Loialitatea noastră la ceva se fracturează până la dispariție: omul devine incapabil să și-o păstreze, inclusiv în căsnicie: e tot mai puțină puterea lui de a se opri asupra partenerului, de a se sintoniza cu el, de a-l înțelege și a se face înțeles, de o oferi tandrețe. Giacomo Dacquino, *Credere e amare*, Mondadori, Milano, 2000, p. 167.

nu doar să privim distrat. Să gustăm frumusețea unei flori, să apreciem jocul unui copilaș în parc, să înțelegem privirea unei bătrâne…[11]

Psihoterapia ne îndeamnă să optăm uneori pentru **poziții corporale regresive, precum cea fetală, permițând astfel o recuperare psiho-fizică.** Foarte mulți oameni, înainte de moarte, în faza terminală a unei boli, iau poziția fetusului. Sunt deci importante mișcările propriului trup pentru echilibrul de ansamblu al ființei noastre.[12] Pentru foarte mulți oameni itinerariul existențial e lipsit de un scop clar, pe acesta rătăcindu-l de-a lungul aventurii anilor; cu alte cuvinte, pentru ei viața nu are un obiectiv, este un vagabondaj; obiectivul mântuirii nu e asumat lăuntric și omul nu cunoaște căile și instrumentele pentru a-l activa și credibiliza; e foarte important să ne știm opri pentru a întreurpe **fluxul repetitiv al unui frenetic *a face*,** lipsit de conștientizare. **Graba ne face să trăim permanent proiectați într-un *după*, care, în momentul în care devine prezent, va avea, permanent, un ulterior *după*.**

d. Fugim „de ceva" sau în căutarea „a ceva"?

Liniștea a devenit o valoare foarte rară. Liniștea exterioară constituie o premisă pentru cea interioară, remediu la o existență distrată, înstrăinată de sine; doar în liniște se poate asculta subconștientul, iar prin instrospecție se poate ajunge la adâncul psihicului, unde e păstrată sămânța identității spirituale individuale.[13] Foarte mulți

---

[11] O pacientă, când se simțea tristă și abandonată, mergea prin pădure și îmbrățișa copacii: avea o mare putere de a iubi pe care nu avea cui să o împărtășească; așa că dorea să-și exprime iubirea în natură, care nu riposta, nu respingea gestul ei. Giacomo Dacquino, *Relazioni difficili. Trovare la via della serenità nell'amore, nella sessualità, in famiglia, sul lavoro,* Mondadori, 2006, p. 77.

[12] Trebuie, de asemenea, alimentată capacitatea creativă cultivând flori, desenând, construind ceva manual, citind, exersându-ne la un instrument muzical. Din păcate, crescuți doar în mono-cultura imaginii, tinerii cu precădere, nu mai gustă pagina scrisă. De fapt, mai presus de informare, de creșterea cunoștințelor, de relaxare, a citi este un ajutor colosal în direcția dezvoltării capacităților de reflecție și în exersarea simțului critic, pentru a te îmbogăți și a-ți extinde spațiul interior. Giacomo Dacquino, *Credere e amare*, Mondadori, Milano, 2000, p. 168.

[13] Trebuie să ne dăruim timpul pentru a sta cu Dumnezeu; trebuie să controlăm nevoia de a merge, de a fugi, de a ne grăbi. Nici nu ne dăm seama dacă fugim de ceva sau fugim în căutarea a ceva; ne mișcăm în vederea dobândirii a ceva ce vrem sau împinși în afară de ceea ce deja posedăm; munca distrage, dar contactul cu divinul presupune obligatoriu liniștea! Giacomo Dacquino, *Relazioni difficili. Trovare la via della serenità nell'amore, nella sessualità, in famiglia, sul lavoro,* Mondadori, 2006, p. 99.

oameni caută să se înconjoare de oameni, de muncă sau de zgomot pentru a evita **contactul cu sentimentele cele mai intime**: e o fugă de sine! Liniștea este pentru ei temută sau chiar înfricoșătoare, pentru că implică pericolul de a gândi, angoasa de a trebui **să asculți vocile interioare** (și de anumite voci interioare lor le este foarte frică!). E necesar deci, pentru a nu te aliena, să te oprești din când în când pentru a te regăsi, a te completa, **a te armoniza cu tine însuți**.[14] Nu te poți întâlni cu Dumnezeu dacă mai întâi nu te-ai întâlnit cu propriul Sine profund.[15]

2. Omul recent – victimă a nevrozelor, a hiper-activismului și a eficientismului

Societatea occidentală aduce un cult hiper-activismului și eficientismului. Dar viața nu se poate reduce doar la acțiune. **Acțiunea este eficientă, în schimb meditația este înțelepțitoare**.[16] Uneori, timpul cel mai prețios este cel **sustras productivității exterioare în avantajul**

---

[14] Unii se lamentează că ei se plictisesc la biserică sau că nu pot să se concentreze în rugăciune sau în meditație. Nu este nevoie să te forțezi, ci doar trebuie să lași gândurile să plece: „Toată grija cea lumească, de la noi, să o lepădăm!" E nevoie de izolarea într-un loc liniștit, precum o biserică în afara programului liturgic. În biserică unii intră din prietenie pentru o perceche care se cunună, pentru un copil care e botezat, pentru a admira o frescă sau un mozaic, pentru a se odihni, iar alții, pentru a savura liniștea și a practica întâlnirea cu sinele. Iar în adâncul cel mai profund al sinelui este Dumnezeu. Un actor american declara: *Eu mă duc la biserică și în afara programului liturgic pentru că atunci percep mai bine prezența lui Dumnezeu, deoarece liniștea îmi vorbește mai mult despre El… O tânără declară: Mă duc în biserică atunci când mă simt singură și tristă. Îmi place reculegerea… și atmosfera. E acolo o liniște care-mi pătrunde în inimă și mă înseninează. Apoi o port cu mine, în lume!* Giacomo Dacquino, *Credere e amare*, Mondadori, Milano, 2000, p. 166.

[15] Un episod din filmul „Dincolo de nori" al lui Michelangelo Antonioni relateză faptul că într-o expediție realizată de niște arheologi în Mexic, la un moment dat, însoțitorii autohtoni, călăuzele locale, s-au oprit și au refuzat să mai urce, răspunzând astfel solicitărilor insistente de a mai avansa, de a nu „pierde timpul": „Am călătorit în prea mare grabă; acum trebuie să ne oprim pentru a ne aștepta sufletul!" *Ibidem*.

[16] Declară directoarea unui întreprinderi de confecții: *Nu mi-am putut permite multă vreme să mă opresc pentru a gândi, a înțelege, a aprofunda. Pentru mine, a produce era mult mai important decât a trăi. Ulterior am descoperit că e obligatoriu, din când în când, să emiți câteva considerații despre tine însăți. Așa că, seara, după ce m-am rătăcit prin ore de muncă, încerc să mă regăsesc pentru câteva minunte într-o reflecție, care întrerupe timpul meu profan și mă pune în contact cu spiritul. Ibidem.*

celei interioare. Omul cu adevărat înțelept își rezervă spațiu pentru introspecție, pentru a descoperi timpul, nu ca presiune în direcția prestării, ci ca **moment de îmbogățire lăuntrică, ca deschidere spre transcendent**.[17]

Cel care știe să mediteze și să se roage nu va mai fi **victima nevrozelor.**[18] De aceea ar trebui rezervat în fiecare zi un spațiu temporal pentru meditație. Nu se poate construi corespunzător propria identitate neglijând spiritualitatea; aceasta hrănește creierul, inima și trupul, adică gândirea, sentimentul (și are chiar simptome fizice). De aceea călugării – mai înainte de a ieși în lume – dedică o oră rugăciunii, contemplației, necesară pentru a înfrunta greutatea plonjării în imanent.[19]

În schimb, se merită să te oprești pentru a explora, a descoperi și a te armoniza cu vocile interne, pentru a călători pe culoarele interioare și pentru a elabora răspunsuri la problemele adevărate. Meditația răspunde, de fapt, la o căutare de spațiu interior, și e

---

[17] Dialogul cu tine însuți te ajută să-ți păstrezi sau să-ți regăsești seninătatea, permite controlul stărilor emoționale, îți permite să-ți identifici defectele personale, să dobândești încredere în propriile mijloace de corecție, să înfrunți cu mult curaj dificultățile și încercările vieții de zi cu zi. (n.n.)

[18] Declară o maniacă a turismului: „Ani de-a rândul am călătorit spasmodic în lungul și-n latul pământului, într-o beție a efemerului: vroiam să văd totul, să nu-mi scape nimic. Am căutat în alte locuri, pe alte meridiane, confirmări privitoare la mine însămi, confirmarea valorii mele. În sfârșit, m-am oprit pentru a gândi profund. (Cum a făcut biblistul… Solomon…). Și am descoperit că nu am călătorit deloc în mine însumi. Acolo e un spațiu ne-explorat. Am fost în exterior, uitându-mă pe mine. Sunt mai multe de văzut în adâncurile mele decât în exterior. Abia acum învăț să mă încredințez stărilor mele interioare, să să le analizez, să analizez ce e prețios cu adevărat. La Adevăr ajungi doar în singurătate." Se poate călători din pură curiozitate, pentru a-ți face noi cunoștințe, pentru a vedea obiceiuri, tradiții, panorame geografice. Se poate călători pentru a scăpa de cineva sau a fugi de ceva, din narcisism exhibiționist, dar mai ales pentru a fugi de tine însuți! Giacomo Dacquino, *Credere e amare*, Mondadori, Milano, 2000, p. 169.

[19] *Ce folos are omul din toată truda pe care şi-o dă sub soare? Un neam trece, altul vine şi pământul rămâne veşnic în picioare. Soarele răsare, apune și aleargă spre locul de unde răsare din nou. Vântul suflă spre miazăzi şi se întoarce spre miazănoapte; apoi iarăşi se întoarce şi începe din nou aceleaşi rotituri. Toate râurile se varsă în mare, şi marea tot nu se umple: ele aleargă necurmat spre locul de unde pornesc, ca iarăşi să pornească de acolo. Toate lucrurile sunt într-o necurmată frământare, aşa cum nu se poate spune; ochiul nu se mai satură privind şi urechea nu oboseşte auzind. Ce a fost va mai fi şi ce s-a făcut se va mai face; nu este nimic nou sub soare.* (Ecleziast 1,1-11)

specifică fiecărui popor și fiecărei generații.[20] A te opri pentru a medita la propria viață și la tot ceea ce nu este material și contingent nu doar că oferă spațiu spiritualului, dar contribuie și la eliminarea gândurilor toxice, a preocupărilor devastatoare și a tensiunilor inutile care consumă multă energie interioară.

a. Abordarea medicală a efectelor meditației și rugăciunii: merită să te rogi?

Din punct de vedere medical, anumite studii psihosomatice demonstrează faptul că meditația îmbunătățește starea generală a sănătății: amplifică activitatea sistemului parasimpatic, aducând organismului o stare de relaxare. Influențează fluxul normal al undelor cerebrale, potențând undele *alfa* și *beta* ale creierului, care sunt în relație cu stările de relaxare. Cel care dedică în fiecare zi rugăciunii sau meditației – practicate într-un spațiu liniștit – măcar 20 de minute, are cu 50% mai puține posibilități de a se îmbolnăvi.[21] Meditația este și un remediu pentru hipertensiunea arterială, normalizând valorile cortizolului. În timpul meditației se reduce consumul de oxigen și cel energetic, în general, încetinește ritmul cardiac și viteza ritmului respirator.

---

[20] *Am fost împărat peste Israel, în Ierusalim. Mi-am pus inima să cercetez şi să adâncesc cu înţelepciune tot ce se întâmplă sub ceruri: iată o îndeletnicire plină de trudă, la care supune Dumnezeu pe fiii oamenilor. Am văzut tot ce se face sub soare; şi iată că totul este deşertăciune şi goană după vânt! Am zis în mine însumi: „Iată că am sporit şi am întrecut în înţelepciune pe toţi cei ce au stăpânit înaintea mea peste Ierusalim şi mintea mea a văzut multă înţelepciune şi ştiinţă". Mi-am pus inima să cunosc înţelepciunea şi să cunosc prostia şi nebunia. Dar am înţeles că şi aceasta este goană după vânt. Căci unde este multă înţelepciune, este şi mult necaz, şi cine ştie multe are şi multă durere.* (Ecleziast 1,12-18)

[21] Profesorul Herbert Benson de la Harvard a subliniat că bolile provocate de stres se pot evita sau însănătoși și prin meditație religioasă. Tocmai de aceea, în lumea americană, societățile de asigurări reduc la o treime prețul pentru polițele de asigurare persoanelor care demonstrează că practică meditația, întrucât între asigurați s-a constatat o scădere cu 50% a internărilor pentru boli cardio-respiratorii și tumorale. Giacomo Dacquino, *Credere e amare*, Mondadori, Milano, 2000, p. 170 și Idem, *Liberta' di invechiare. Un'arte che si impara*, Societa' Editrice Internazionale, Torino, 1992, p. 107.

b. Rugăciunea construiește „intimitatea cu Dumnezeu” și generează echilibru mintal

Esența religiei ca experiență psihică presupune credința în entități supranaturale care au puterea să influențeze evenimentele din lume; cu ele se poate intra în contact prin intermediul rugăciunii și al unor ritualuri; toate acestea presupun **o viziune despre viață cu amplitudine transcendentă**. „Rolul nostru aici este să creștem spre divin, iar această creștere este supravegheată îndeaproape de ființele din lumea de deasupra, ființe care corespund conceptului cultural de „îngeri".[22] Rugăciunea – în toate tradițiile religioase – este un act de relație cu Dumnezeu și presupune credința.

Pentru cei mai mulți oameni neexperimentați în lumea credinței, rugăciunea înseamnă doar „a cere": o **rugăciune oportunistă, utilitaristă, comercială**, din care lipsește dimensiunea emoțională care este contactul profund, dăruirea sinelui lui Dumnezeu, recunoștința, dispoziția spre ascultare. În momentele de frică sau de mare încercare ea este normală, atât pentru indivizii maturi, cât și pentru cei imaturi din punct de vedere psiho-afectiv. Dar, dacă rugăciunea se reduce la o simplă **instanță de emergență, episodică și tranzitorie**, ea se demonstrează a fi expresia unei religiozități imature.[23] Există rugăciuni cu un coeficient emoțional mult mai pronunțat, în care **omul cere cunoaștere, înțelegerea lumii, accesul la profunzimile sinelui, ajutor pentru a se face mai bun**. În aceste condiții, rugăciunea precede și consolidează credința, nu doar e un efect al credinței. Cei lipsiți de maturitate psiho-afectivă se roagă într-o manieră repetitivă, fără angajare interioară, înaintea meselor principale și seara și dimineața, totul fiind formal. Cei experimentați, practică o rugăciune care **construiește intimitatea cu Dumnezeu**, o rugăciune terapeutică, uneori un dialog personal, colocvial, participativ cu Dumnezeu. La Dumnezeu nu trebuie să te adresezi doar în caz de necesitate. *Doamne, învață-ne să ne rugăm!* (Lc. 11,1).

---

[22] Dr. Eben Alexander, *Dovada lumii de dincolo adusă de un neurochirurg,* Editura Lifestyle Publishing, 2012, București, p. 88.

[23] Există credincioși care văd în Dumnezeu doar o instanță de recurs, căreia să i te adresezi pentru solicitări, dorințe, nevoi. Mesajul din rugăciune este – de obicei – un disperat SOS. Credința însă nu naște doar această formă de raportare la Dumnezeu. Giacomo Dacquino, *Credere e amare,* Mondadori, Milano, 2000, p. 172 și Idem, *Paura di amare. Come evitare e superare i fallimenti affettivi*, Mondadori, 2013, p. 88;

c. Rugăciunea e sanogenă, cu efecte medicale cuantificabile științific

Rugăciunea este un adevărat medicament; nu substituie alte medicamente, dar un bolnav care este și credincios poate apela la acest **adjuvant terapeutic** care-l face să se simtă mult mai bine decât cei care nu-l au. Rugăciunea este și o **tehnică antistres**. Seninătatea și armonia spirituală asiguratoare și hrănită de credință, de rugăciune și de participarea la slujbele sfinte sunt **generatoare de bunăstare psiho-fizică**. Când cineva lucrează și acționează în direcția împlinirii unui proiect de viață în cadrul căruia Dumnezeu ocupă primul loc, dobândește o asemenea seninătate și forță interioară, cum nu pot fi nicidecum dobândite de pe urma unei imense satisfacții materiale sau de pe urma unor plăceri pământești.[24]

Cercetări de la Universitatea din Durham (Carolina de Sud) au evidențiat statistic faptul că bătrânii cu interese religioase se îmbolnăvesc cu o frecvență inferioară celor care nu merg constant la biserică, confirmându-se astfel faptul că **este foarte important să fii susținut în viață de motivații puternice**.[25] Sănătatea și însănătoșirea în cazul bolilor sunt deci influențate de speranța religioasă a pacientului. Credința poate fi terapeutică pentru că sistemul imunitar este influențat de stările mentale ale omului. În plus, „a crede" înseamnă să ai o intensă încredere într-o entitate superioară care garantează securitate, dă siguranță; credința declanșează mecanisme biologice care se verifică în urma administrării unui „placebo".

---

[24] Statisticile din lumea occidentală arată că viețuitorii din mănăstiri sunt mult mai longevivi, cu o vârstă medie de aproximativ 90 de ani; acest fapt se datorează stresului scăzut, liniștii, ritmurilor constante de viață, alimentației frugale, sărace în proteine animale și bogată în proteine vegetale, cu perioade de post; o adevărată „beauty farm" spirituală, dezintoxicantă. Rugăciunea spusă înainte de masă are nu doar o valoare spirituală, ci este și o optimă normă igienică, o pauză de reculegere utilă, care reduce anxietatea și permite asimilarea hranei cu mult calm. Giacomo Dacquino, *Liberta' di invechiare. Un'arte che si impara,* Societa' Editrice Internazionale, Torino, 1992, p. 140.

[25] Practica religioasă are o importanță capitală pentru echilibrul mintal, contribuind la unificarea diferitelor instanțe psihice. Credinciosul este – în general – mai puțin agresiv, suportă mai ușor dificultățile, are încredere în viață, beneficiază de multă stabilitate emoțională; în plus, are mai multe posibilități de a metaboliza durerea, întrucât o acceptă ca pe o valoare meritorie pentru viața eternă. Religia îl ajută astfel să treacă mai ușor peste suferințe, să depășească obstacolele, permițându-i să aibă o stare pronunțată de siguranță, seninătate și pace interioară. Giacomo Dacquino, *Credere e amare,* Mondadori, Milano, 2000, p. 174.

3. Omul recent și fuga isterică de durere. Metabolizarea corectă a durerii

Omenirea este urmărită permanent din spate de durere, și reacțiile ei la aceasta pot fi de revoltă, de disperare, iar alteori de resemnare și senină acceptare. În trecut, exista chiar o **mistică a durerii.** Biserica avea chiar un discurs public, o **retorică a suferinței**, conferind acesteia un rol meritoriu.[26] Societatea contemporană, în schimb, este caracterizată de refuzul ferm al suferinței fizice și psihice. Cultura creștină, de-a lungul a secole, i-a conferit acesteia o valoare mântuitoare, tocmai pentru că nu existau mijloace pentru a o îndepărta.[27]

Durerea, pentru a fi depășită, are nevoie să fie recunoscută, acceptată, ascultată. În aceste condiții[28], se distilează ceva pozitiv.[29]

---

[26] Aceasta, cu cu efecte sadice, pentru cei care înțelegeau greșit discursul: în Italia, unii medici ai anilor '50 administrau rații de morfină insuficiente bolnavilor terminali, cu prejudecata că durerea este egală cu purificarea de păcate. În realitate, se pare că cei care luni sau chiar ani au suferit greutăți insuportabile, la final s-au demonstrat a fi foarte deprimați și slăbiți și în credință. Giacomo Dacquino, *Credere e amare,* Mondadori, Milano, 2000, p. 175.

[27] Nu întotdeauna pacientul poate să înțeleagă sensul durerii sale. În fața unor nenorociri sau dureri crunte, privind din exterior lucrurile, ai impresia că Dumnezeu întoarce capul în altă parte". Experiența duhovnicească ne spune însă că nici o durere nu este inutilă dacă e văzută – precum în școala primară, drept „învățătoare". Soluția ar fi să căutăm împreună cu suferindul să-i găsim remediul, dar să o acceptăm ca parte a vieții. E foarte important să învățăm să reglăm intensitatea durerii, făcând în așa fel încât forțele constructive să prevaleze asupra celor distructive. Să o folosim pentru a-i înțelege pe ceilalți, când o privire, un gest, o lacrimă, o frază exprimă suferința care nu se mai poate transforma în speranță. Giacomo Dacquino, *Credere e amare,* Mondadori, Milano, 2000, p. 176, și *Religiosità e psicoanalisi. Introduzione alla psicologia e alla psicopatologia religiosa,* Società Editrice Internazionale, Torino, 1980, p. 186.

[28] „Nu te poți sincroniza cu duererea altuia dacă tu însuți nu ai plătit, pe propria-ți piele, biletul suferinței. Empatia, solidaritatea, dragostea se nasc de pe urma compasiunii, a participării la aceeași problemă, boală, necaz. Năvălirea suferinței în viață se poate opri sau diminua prin gesturi mici, expresie a dragostei: o îmbrățișare afectuoasă, un mic dar, un telefon într-o zi de sărbătoare (când singurătatea este resimțită mai puternic)". Giacomo Dacquino, *Credere e amare,* Mondadori, Milano, 2000, p. 177.

[29] E foarte important să facem distincția dintre durerea pasivă (consecință a unei suferințe intrinseci existenței, datorate unor evenimente exterioare imprevizibile și necontrolabile) și durerea activă (durerea voluntară pe care omul însuși și-o provoacă, lui însuși sau altora). Multe suferințe sunt, de fapt, provocate de comportamente imature, și s-ar fi putut evita dacă ar fi existat mai multă înțelepciune și respect, în loc de indiferență și refuz. Chiar și durerea inevitabilă, când e trăită cu maturitate psihică, adică cu demnitate și nu cu disperare infantilă, ne ajută să evoluăm! Giacomo Dacquino, *Credere e amare,* Mondadori, Milano, 2000, p. 176.

Ușurarea durerii este o datorie pentru medic și un drept pentru pacient. **Terapiile paliative, care gestionează nu vindecarea, ci înfrângerea în lupta cu boala,** trebuie să-l însoțească pe cel bolnav, care rămâne până în ultima clipă a vieții o ființă umană capabilă să ofere ceva semnificativ celorlalți, de aceea Dumnezeu l-a lăsat printre noi până în respectivele momente. Trăirea duhovnicească constituie o colosală valoare pozitivă în toleranța durerii. Credința nu elimină durerea, dar îl ajută pe omul să o suporte mai ușor, e un fel de **analgezic spiritual**, în timp ce necredinciosul suferă mai mult, deoarece nu conferă nici o semnificație mântuitoare suferinței.

Fiecare am întâlnit durerea de-a lungul vieții, presărată cu generozitate în jur; dacă am avut ochi să vedem: suferința unui copil, moartea unui tânăr, violențe contra firii; nedreptatea nejustificată, fără explicații, de asemenea. Nu e ușor să găsești cuvinte și motivații pentru părinții rămași fără un copil, cu ochii plini de lacrime neputincioase. Pentru că orice răspuns trebuie să fie pe mintea lor, pe nivelul lor de percepție a realității, pe măsura agoniselii lor psiho-duhovnicești. Nici o doctrină nu este suficientă pentru a oferi acestora atunci alinare, confort interior. Dar este la fel de greu să aduci mângâiere creștină acestora, dacă ani în șir Dumnezeu a fost ținut la distanță de ei: **L-au silit pe Dumnezeu la tăcere în viața lor.**

a. Vulnerabilitatea omului recent în fața surogatelor dragostei

Mulți oameni sunt convinși că se cunosc pe ei înșiși, dar – în realitate – au idei greșite despre ei înșiși, fiind victimele diferiților „chiriași" care le locuiesc psihicul. E necesar să te cunoști pe tine însuți pentru a fi în armonie cu sinele tău profund, pentru **a cunoaște ceea ce ești dispus și ceea ce ești predispus a face**, pentru a da un sens propriei existențe. Pentru a nu fi divizat între trăiri și stări emoționale opuse, la dispoziția unor **combatanți în contrast perpetuu** (de exemplu: să iubești o persoană cu inima, în timp ce cu creierul ai vrea să păstrezi distanța de ea, pentru că nu este cea potrivită; să rămâi aproape de un partener din nesiguranță sau din oportunism, chiar dacă iubești pe un altul).[30]

[30] „Să te cunoști mai bine pentru a nu urmări surogate ale dragostei precum banii, succesul, puterea, sau pentru a acumula lucruri de care nu se poate sau nu vei putea să te bucuri. Problema gravă este aceea că – pentru a realiza aceste obiective

Să te cunoști mai bine pentru a nu te trăda! Trădarea de sine poate surveni căutând și găsind răspunsuri în contrast cu propriul mod de de a gândi și de a simți, ignorând propria experiență, propriul instinct, propriile convingeri și acceptând în manieră non-critică răspunsurile oferite din exterior. Mulți acționează în baza opiniilor altora, luând cu împrumut false valori, subevaluând propriile forțe și propriile facultăți, lăsând să înflorească în sine doar aspectul cel mai rău, în timp ce posedă în adâncuri atât de multe capacități pozitive.[31]

Să ne cunoaște mai bine pentru a avea puterea de a zice „nu!", pentru o legitimă și necesară apărare în fața presiunilor agresive ale celor care vor să ne învețe cum să ne trăim viața, proclamând faptul că o fac spre binele nostru, a celor care insistă, în numele „dragostei ce ne-o poartă", să acționăm contra voinței noastre și a modului nostru de gândire. Să ne cunoaștem mai bine pentru **a descărca agresivitatea din noi într-o manieră corectă, sublimată**. Adeseori, combatantul nostru poate fi anihilat printr-o atitudine dezarmată, iar nu contra-agresivă. El se aștepta să fie întâmpinat cu răceală, răutate, îndârjire, și nu știe cum să se comporte când descoperă o reacție binevoitoare și generoasă.

Odată identificat traseul care trebuie parcurs, el trebuie respectat cu asiduitate, consecvent, nelăsându-ne distrași de la calea noastră de alte „viziuni despre viață", de alte „ipoteze". Deoarece fiecare om își poartă cu sine **alternative imaginare de existență**, pe care niciodată nu le va experimenta, dar care-i conferă **iluzia că și-ar putea trăi viața**

---

substitutive și pentru a-ți amplifica potențialul seductiv – devii arid, analfabet afectiv, și chiar anorexic erotic, neglijând să mai primești și să dăruiești dragoste, tandrețe, bunăvoință. Trebuie să te cunoști mai bine pentru a nu cultiva vise utopice, cu efectul de a înrăutăți și mai mult, de a coborî și mai mult nivelul stimei de sine. Proverbul: Nu face pasul mai lung decât piciorul!, la acest fapt face trimitere: Evită dezamăgirile și depresiile!" Giacomo Dacquino, *Credere e amare,* Mondadori, Milano, 2000, p. 181.

[31] Omul cu o stimă de sine consistentă are o mai mică nevoie de a fi înțeles și susținut de către ceilalți, are puterea de a-și păstra ascunse emoțiile cele mai intime, pentru a le împărtăși doar selectiv. E important în viață să urmăm ceea ce ne îndeamnă și sugerează bunul simț; nu trebuie să mergem într-o direcție inversă nouă înșine, întrucât adeseori ceea ce gândim noi, în urma dialogului cu Dumnezeu, este mult mai corect și mai potrivit nouă decât ceea ce ne sugerează alții. Giacomo Dacquino, *Credere e amare,* Mondadori, Milano, 2000, p. 184 și *Bisogno d'amore. Superare l'immaturità psicoaffettiva*, Mondadori, 2002, p. 39;

mai bine, într-o altă manieră și în alt context. Cel care rămâne fidel propriului traseu existențial, fără a se lăsa furat de fantasme, are mai mici posibilități de a se rătăci.[32]

b. Fisura din adâncul „omului recent”: incoerența dintre vârsta biologică și cea psihică

Există deci o religiozitate matură, o formă profundă de a ne trăi viața religioasă, de a fi oameni duhovnicești. Ea se fundamentează pe convingeri puternice personale, cunoaște o coerență între vârsta biologică și cea psihică, într-un echilibru dinamic, fără întârzieri, fără blocaje, fără regresiuni; e lipsită de **mecanisme infantile de reacție și de apărare**, dezvoltându-se în strânsă legătură cu experiența individuală și socio-culturală. Este rezultatul propriului trecut, trăit sub influența ambientului familial și marcată de **ulterioarele modele de referință** pe care le-am avut.[33]

Religiozitatea matură mai presupune și o depășire a propriilor frontiere, pasul dincolo de material, de perceptibilul cu simțurile trupești: e **o disponibilitate spre supranatural, spre absolut**. Religia este mijlocul pentru realizarea deplină a religiozității. Omul duhovnicesc este omul în care s-a realizat o sinteză semnificativă între religiozitate și religie. Maturitatea duhovnicească este rezultatul unei dificile și complexe evoluții spirituale. La fel este și maturitatea psiho-

---

[32] Adeseori se neagă sau se reprimă propriile sentimente. Ar fi bine, în schimb, să recunoaștem că le avem, fără să le permitem însă să ne condiționeze. Se pot evita erorile doar când devenim conștienți de propriile dinamici psihice, când înțelegem motivațiile profunde ale propriilor comportamente, când se acceptă propriile părți fragile, implicându-ne pentru a le modifica. Să ne cunoaștem mai bine pentru a-i înțelege mai bine pe alții; pentru a recupera valori fundamentale precum altruismul și solidaritatea. Cel care dispune de un contact profund cu sine însuși este capabil să relaționeze mai bine. Giacomo Dacquino, *Credere e amare,* Mondadori, Milano, 2000, p. 182.

[33] Religiozitatea este întotdeauna marcată de problematici psihologice, pretinzând maturitatea individului. Nu constituie un sector separat de comportament, ci este integrată în structura globală a psihismului. Adultul matur este capabil de un continuu progres, permanent exprimat în noi forme de auto-realizare. Știe să aplice corect porunca: „Să iubești pe aproapele, ca pe tine însuți!” (Matei 16,26). Are deci o personalitate armonioasă, dispune de o coerență interioară și de conciliere interioară și seninătate, elementele ce stau la baza disponibilității de a se implica în societate. Conduita sa corespunde perfect conceptului de „iubire creștinească”. Giacomo Dacquino, *Credere e amare,* Mondadori, Milano, 2000, p. 183.

afectivă: e un proces de creștere continuă, spunându-și cuvântul: experiența, capacitatea de gândire, stima de sine, cultura.[34]

Individualismul și secularizarea dau naștere la un relativism și la o anarhie morală care produce eroziunea valorilor sacre, dezintegrând și spulberând acel patrimoniu moral agonisit cu multă trudă de generațiile precedente; totul se face în defavoarea celor mai slabi, cu repercusiuni negative asupra conviețuirii civile. Morala profitului individual (în care dobândirea plăcerii este principiul fundamental) generează inconfort individual și social. De aceea, dincolo de diagnozele pesimiste, e necesară o reîntoarcere la o nouă etică.

c. Morala – o barieră în fața decadenței, un cod de principii orientative

Omul, ființă conștientă și responsabilă, are nevoie de reguli cu care să se confrunte.[35] În lumea de astăzi, **etica responsabilității individuale este unica metodă de salvare în fața nesiguranțelor** colective cauzate de procesul de globalizare. Cu cât piețele economice devin mai interdependente și mai concurențiale, cu atât crește și nesiguranța, deoarece individul trebuie să fie permanent în competiție, nemaifiind sigur nici jobul, nici salariul, nici „ziua de mâine". La fel se poate zice și de morala religioasă, care constituie o altă importantă **barieră în fața decadenței**, chiar dacă tendința este să fie contestată tot mai pregnant. Aceasta, spre deosebire de etică, implică acceptarea ideii de Divin.

---

[34] Când există maturitate psihică, se poate întâlni o anumită moralitate chiar la cei auto-declarați „atei", și – de asemenea – un mare respect față de religie. Aceasta pentru că mai înainte de regulile propuse de Biserică esistă niște reguli formulate de conștiința umană. Motivele care pot face, chiar dintr-un ateu, un om moral, sunt independente de credință. Ceea ce contează este să ai un echilibrat sistem psihic, produs al integrării conștientului cu inconștientul, cu scopul de a dobândi criterii corecte de evaluare a realității și de raportare la existență; în plus, e nevoie de mult curaj pentru a opune o rezistență critică la asaltul transgresiunii. Giacomo Dacquino, *Credere e amare,* Mondadori, Milano, 2000, p. 185.

[35] Cea mai mare parte a religiilor proclamă primatul moralei, deoarece referința obiectivă la o normă este necesară, întrucât este consecința puterii (și vocației) de relaționare a ființei umane. Chiar și în tradiția iudeo-creștină occidentală, după ce am asistat la o prăbușire a multor valori, se percepe nostalgia revitalizării moralei; aceasta nicidecum pentru a da putere pe mai departe culpabilizării, ci pentru a stimula formarea în credincioși a unei conștiințe mature, singura care poate prețui libertatea și naște responsabilitatea. Giacomo Dacquino, *Credere e amare,* Mondadori, Milano, 2000, p. 185.

Credința nu adoarme conștiința, ci dimpotrivă, o trezește și o revitalizează. Conștiința religioasă, care se face simțită de credincios prin simțul păcatului, favorizează menținerea și potențarea valorilor morale. Când însă, educația religioasă este rezultatul unor poziții moraliste, statice, rigide și punitive, **simțul vinei (adică remușcarea) este amplificat excesiv, ajungându-se la scrupulozitate și la obsesie.** La fel se întâmplă când morala religioasă este precupată de a proclama drepturile lui Dumnezeu, neglijându-le pe cel ale omului. Se întâmplă aceasta când oamenii Bisericii pun mai mare accent pe interdicții, porunci, doctrine inflexibile, decât pe valoarea pozitivă a principiilor de conduită în viață.

Trăirea duhovnicească are un mare rol: acela de a călăuzi reconfortant prin viață furnizând un **cod de principii și de reguli orientative**. Omul cu sensibilitate religioasă are permanent în față **o constelație de valori și de obiective**. Crezul constituie pentru un credincios un punct de reper sigur, pentru că implică norme de comportament neopționale, nefacultative.[36]

4. Triada de nevoi, ascunsă adânc în noi: nevoia de ordine, de certitudini, de sens

Motivațiile care definesc o religiozitate matură sunt: nevoia de ordine, de certitudini, de sens (semnificație).

Nevoia de ordine, ca **reacție la confuzia și la absența proiectelor de viitor,** este o necesitate a ființei umane, deoarece consimte autorealizarea și înfiriparea de raporturi interpersonale valide, ieșirea din sine pentru a face ceva în slujba altora, a interveni constructiv în

[36] Răul moral poate fi rezultatul imaturității psihice, adică al unui greșit uz al libertății, dar și consecința faptului nu se mai privește la religie ca la un for educativ-formativ. Morala religioasă deschide dimensiuni afective în înțelegere și acceptare, într-o epocă contradictorie precum a noastră, oferind nu doar certitudini, ci și o categorie principală de valori. Ea exercită un control interpersonal, are o funcție socială. Omenirea crește și evoluează când reușește să sublimeze energia materială spre expresia ei spirituală. Anumite falimente morale își găsesc rădăcina în lipsa de stimă de sine, în timp ce viața duhovnicească este și o consecință a unei educații valide. De aceea, sănătatea psihică coincide cu cea morală. Nu există echilibru psihic, dacă nu există echilibru moral. Giacomo Dacquino, *Credere e amare,* Mondadori, Milano, 2000, p. 186.

raport cu societatea. Avem parte de un prezent confuz, rezultat al unui trecut nu prea îndepărtat, în care frumosul și urâtul, binele și răul, prietenii și dușmanii erau clar separați; un prezent în care totul este în criză, chiar și **prototipul fiului contestatar,** anti-tată. Regăsim din abundență „Peter Pan"-i și „Frumoasele din Pădurea Adormită".[37]

Reîntoarcerea la religie se înrădăcinează în nevoia de certitudini, de siguranțe, ca reacție la dezamăgirile din lumea politicii și a socialului, care au avut drept consecință **masacrul iluziilor**. Când instituțiile își pierd din valoare, înfloresc cu mult curaj aspirațiile religioase fundamentale umane. Astfel, omul modern, după faza manicală a anilor '70 și '80, și cea regresivă a anilor '90, în timpul cărora a crezut că **se poate obține totul fără efort**, a devenit conștient de fragilitatea sa, de limitele lui, căutând în experiența religioasă un ajutor în procesul de coagulare a unei identități, de relație, adică un răspuns la problemele inter-personale și intra-psihice.

a. Ne e foame de certitudini! Mai există azi nostalgia adeziunii la o colectivitate?

Trăim într-o epocă în care nimic nu pare definitiv dobândit, de la cercetarea științifică la dragostea apropiaților, de la venitul economic individual la susținerea socială. Constatarea fragilității umane poate deveni cadrul pentru exprimarea exigenței de infinit și de etern, nevoia de a transcende propria finitudine temporală și spațială, pentru a te pune în raport cu Absolutul. Cererea de certitudini metafizice pare să fie în creștere pe zi ce trece.[38]

---

[37] De aceea este foarte important să recuperăm valoarea pedagogică a familiei, dar nu ca nucleu represiv, ci în calitatea ei de comunitate esențială pentru creșterea psiho-afectivă a individului. S-ar putea chiar zice că precum un fiu fără tată va căuta continuu unul care să-l facă să existe ca fiu, astfel și omul modern are o foame ființială de un tată supra-omenesc care să aducă ordinea, disciplina, moralitatea (și să le garanteze). Giacomo Dacquino, *Credere e amare,* Mondadori, Milano, 2000, p. 187.

[38] Omenirea are nevoie de un punct de referință autoritar și sigur. Căutarea febrilă a anumitor personalități publice religioase poate fi pusă în legătură cu această nevoie colectivă: acestea conferă siguranță și transmit forță morală. Experiența religioasă favorizează formarea de legături, apartenență, identificare, integrare. Cultul religios, exprimare a atitudinilor religioase ale credincioșilor, e un ansamblu de rituri organizate prin care se participă la viața comunității. Presupune gesturi, simboluri, cuvinte, persoane, locuri sacre etc., ale căror semnificație profundă este adeziunea la o colectivitate. Giacomo Dacquino, *Credere e amare,* Mondadori, Milano, 2000, p. 187 și Idem, *Legami d'amore. Come uscire dall'isolamento affettivo*, Mondadori, 1998, p. 113.

Omul a devenit mai bogat din punct de vedere material, mai avansat pe versantul științific, mai puternic în a învinge boala, dar **tot mai singur, mai deprimat și mai intolerant**. De aceea se întâlnesc tot mai multe cazuri de **singurătate agresivă**, consecință a leziunilor care distrug raporturile conjugale, familiale și sociale: crește numărul separărilor, divorțurilor, tensiunilor copii-părinți (sau a cazurilor de indiferență explicită copii-părinți), se diminuează adeziunile la partide, la religiile tradiționale. Se evită chiar și exprimarea dreptului de vot, consecință a unui scăzut simț social (sau din dezamăgire).

Religia oferă conexiuni în familie și în societate. Parohiile sunt comunități terapeutice, chiar dacă și-au pierdut rolul privilegiat din trecut de locuri speciale de adunare, substituite fiind – mai nou – de job, de locul de muncă în care oamenii își petrec cel puțin 8 ore pe zi, și **unde se formează opiniile.** Credința și practica religioasă sunt cele mai potrivite medicamente contra singurătății. Simțul religios contribuie enorm în descoperirea sensului vieții.[39]

Nevoia de sens este și o reacție la cultura raționalității și a tehnicismului exasperat, care au generat comoditate și nevroză. Dacă, în trecut, **angoasa de insignificanță era „drenată" de către religie,** omul de astăzi suferă tocmai pentru că a văzut prăbușindu-se coloanele pe care-și fundamenta propriile certitudini: **patria, familia, morala**. Chiar dacă societatea contemporană furnizează o mai substanțială susținere materială, religia nu a devenit inutilă, pentru că tocmai prin intermediul conduitei religioase credinciosul își satisface și îmbogățește necesitățile fundamentale ale psihicului. Când ființa umană își rezolvă problemele sociale, le simte ca tot mai presante pe cele existențiale. De aceea, în epoca noastră, în care religia pierde din valoare, apar tot mai multe manifestări, exprimări religioase, în forme tot mai diferite.

[39] Întrebările, nevoile omului pot primi răspunsuri doar la nivel imanent; de exemplu, implicarea în lumea creației, științifică sau socială dă sens propriei existențe. Dar, dincolo de aceste opțiuni, există întrebări profunde pe care toți și le pun („Ce sens are viața?"; „Totul se termină cu moartea?") care, în ultimă instanță, așteaptă un răspuns transcendent. Este imposibil să găsim răspunsuri existențiale în afara unei interpretări religioase a vieții. Giacomo Dacquino, *Credere e amare,* Mondadori, Milano, 2000, p. 188.

b. Omul are o mai mare nevoie de Divin decât este el conștient

Adevărata lui dramă nu este „moartea lui Dumnezeu", ci **dificultatea concilierii propriei religiozități cu religia**.[40] Sunt considerați creștini toți botezații, chiar și cei nepracticanți: dar este vremea să ne dăm seama pe deplin că vechea cultură creștină, expresie a unei Românii agrare, s-a stins, că pentru aproape 75% din populație timpul de Duminică dimineața este cheltuit cu altceva decât cu Sf. Liturghie, mai cu seamă cu *shoppingul*; cei mai mulți practicanți sunt bătrânii și copiii. Marea masă a oamenilor își fac o imagine despre religie exclusiv din presa de scandal (asta pentru că doar pe aceasta o consumă!), iar generația Facebook este nu doar ostilă credinței, ci chiar anti-creștină. În Italia, de exemplu, practica religioasă s-a diminuat cu 70% raportat la anii 1950, și cu încă 35% față de anul 1985.

Bisericile instituționale sunt tot mai mult contestate în calitatea lor de instituții, și profită de această eroziune religiile liberale, neoprotestante, mai puțin instituționalizate; **se dezvoltă alte forme de religiozitate individuală, mai mult legate de experiența individuală** și mai puțin de organizările exterioare colective; o religie mai mult **rezultat al căutării proprii, decât născută din nevoia de apartenență**. În acestea, spiritualul a cunoscut o amplă oscilație spre irațional. Foarte mulți credincioși refuză o religie doctrinală, dogmatică, organizată, rituală și formală, în favoarea uneia mult mai implicată social-filantropic.

Astăzi fondul credinței este mult diminuat, se crede în mult mai puține lucruri, dar se crede într-o manieră mult mai profundă. Creștinii autentici au scăzut foarte mult numeric, dar au dobândit o mai evidentă și mai incontestabilă maturitate. Pot spune psihologii și sociologii că **Dumnezeu s-a retras din instituții, dar nu din psihic**, deoarece tendința spre sacru și sacral este cea care dinamizează persoana umană, o entuziasmează, permițându-i să se transceandă pe ea însăși și să progreseze.

---

[40] Nu trebuie greșit înțelese mulțimile mari de oameni care uneori se înghesuie la slujbele religioase și în pelerinaje: uneori participarea la un ritual poate fi expresia unei culturi și a unui mod de a fi, nu a unei credințe asumate personal. Giacomo Dacquino, *Credere e amare*, Mondadori, Milano, 2000, p. 189.

c. Pe traseul maturizării, nu toate întrebările au un răspuns imediat!

Credința matură reușește să-l conducă pe om dincolo de sine, deschizându-l pe om spre infinitul care-l împresoară. Credința matură percepe prezența lui Dumnezeu, fără a încerca să-L manipuleze. Nu se naște din frică, nici din obligație, nici din iluzii, ci din dragoste. Nu e oarbă, abstractă, impusă de o ierarhie, ci înrădăcinată în viață, într-o **alianță între minte și inimă**. Nu poate fi simplificată la o simplă doctrină, deoarece ea permite individului să trăiască având un orizont al eternității, conturându-i un proiect de viață cu prelungiri eshatologice.[41]

Așa precum nu este suficientă voința pentru a crede, la fel, nu este suficientă nici rațiunea pentru a crede. Un simplu exercițiu intelectual de dobândire a unei informații nu înseamnă nicidecum a deveni credincios. Omul este condiționat de multe psiho-dinamici care-l determină să cerceteze, să se convingă, să atingă, să înțeleagă, să verifice, pentru a crede. Dar experiența de apropiere de Dumnezeu a altuia nu este suficientă pentru tine. Fiecare în parte dorește să fie un **subiect beneficiar al unei întâlniri cu Dumnezeu**. Dar cel care reușește să pună în corelație proprie disponibilitate spre cunoașterea adevărului (propria înclinație religioasă naturală) cu dimensiunea supranaturală a religiei, poate să ajungă un om credincios, poate să se transforme într-un om duhovnicesc.

O credință matură **nu intră în impact, în coliziune cu rațiunea**, nu e contra rațiunii, chiar dacă merge mult dincolo de rațiune, ci presupune **capacitatea de a transfera anumite întrebări de la minte spre inimă, de la creier spre emoție**. Este precum aventura dragostei: a iubi o altă persoană diferită de noi, fie ea chiar Dumnezeu, presupune dubiu, nesiguranță, nou, prospețime, risc; presupune o doză de imprevizibil și neprevăzut. Nu este suficient să începi cu

---

[41] Nu este suficient un act de voință pentru a crede, cum nu este suficient nici pentru a iubi. Drept urmare, mai mult decât a căuta cu îndârjire să crezi, mai util ar fi să-ți lucrezi o dispoziție lăuntrică pentru a cerceta și a accepta tot ceea ce realitatea îți poate comunica; aceasta atât privitor la exterior, la lume și viață, cât și la interior, referitor la tine însuți și la adâncurile proprii ne-explorate corespunzător; este foarte importantă și așteptarea, răbdarea, pentru că nu întotdeauna religiozitatea primește un răspuns instantaneu: e un traseu de căutare și descoperire care are și segmente în cadrul cărora nu toate întrebările au un răspuns imediat; per ansamblu însă, vei descoperi coerența și logica generală a periplului realizat. Giacomo Dacquino, *Credere e amare*, Mondadori, Milano, 2000, p. 191.

entuziasm și apoi să-ți pierzi din voință; este necesară, cu adevărat, maturitatea psiho-afectivă.[42]

La acest stadiu se blochează mulți dintre credinicioși: **vor în doctrina Bisericii o ideologie care să le dea lor dreptate** și care să-i apostrofeze pe alții, vor o gâdilire a orgoliului lor, și nu un progres propriu în direcția înțelegerii cum se cuvine a lui Dumnezeu.[43]

d. Certitudinile inflexibile și arogante nu ne ajută să creștem!

O credință fără nici un fel de aparentă contradicție nu e una în evoluție. Nu degeaba anumite forme de exprimare a religiozității, lipsite de dinamism și deschidere, sunt calificate drept forme de bigotism, fanatism, intoleranță. Creindța cu adevărat matură este aceea care, **prin intermediul incertitudinilor și dificultăților, se autentifică și se fortifică, se clarifică și se înviorează;** în plus, credință dobândită fără încercări și verificări **nu se poate mărturisi altora cu entuziasm și fior lăuntric;** adevărata credință nu se poate explica, ci se poate oferi altora prin exemplu, mai ales atunci când ea poate schimba viața unui om, traseul existențial, când transformă radical proiectul existențial.[44] Omul nu poate trăi doar din negările

---

[42] Credința cunoaște încercări, dificultăți, verificări, pretinde un mare efort de smerenie. Să recunoști că e posibil să existe cineva colosal mai mare decât tine și decât întreaga omenire, Creator și Proniator discret… atât de discret că dă de înțeles unora că nici nu există. Când un credincios, aflat la începutul apropierii de Dumnezeu, nu are nici un fel de îndoieli, de dubii, e dificil să evaluăm dacă el crede cu adevărat în Dumnezeu sau doar în el însuși. Asta pentru că, în clipa în care va întâlni dificultăți, mai exact din clipa în care cunoștințele personale (și propria concepție de viață) nu coincide cu cele ele credinței (doctrina Bisericii), se conturează perspectiva opțiunii între propriile idei și revelația divină; este o bună ocazie pentru a depăși propriul egoism și a aprofunda cultura religioasă. Giacomo Dacquino, *Credere e amare,* Mondadori, Milano, 2000, p. 191.

[43] Dăm exemplu aici pe „credinciosul" care îl evalua pe Dumnezeu cu maximă intransigență pentru faptul de a fi spus pilda lucrătorilor tocmiți la vie (Matei 20,1-16), plătiți seara cu aceeași sumă, deși fiecare a început lucrul la ore diferite, unii chiar la asfințit; fiecare a primit exact cât s-a învoit cu Stăpânul viei, fără să se compare cu ceilalți; seara, însă, când au văzut situația per ansamblu, au căzut victime comparației și li s-a părut o mare nedreptate, toată afacerea. Dar, înainte de a începe munca, fiecăruia i s-a părut încântătoare suma promisă de Stăpân pentru cât avea de lucru; cel care are o viziune strict economică despre realitate, se revoltă citind pilda. Cine știe să o lectureze afectiv însă, o înțelege. (n.a.)

[44] Menționăm aici pe procurorul Ines Talignani din Caltanissetta, devenită măicuță de clauzură, foto-modelul Antonella Moccia, care la 25 de ani și-a abandonat traseul ascendent din lumea înaltei mode sau pe fotbalistul Miljenko Kovacic care s-a întors în Croația pentru a se călugări. Giacomo Dacquino, *Impara a dire ti amo (prima che sia troppo tardi),* Mondadori, 2013, p. 12.

tipice materialismului pozitivist. El are nevoie și de speranță, iar credința e o formă de speranță. Fără speranța viața devine insipidă și monotonă.

5. Contra unei pastorale contondente, anxiogene și culpabilizatoare

Lumea de astăzi nu mai acceptă o biserică „teritoriu al legalismelor și al constrângerilor, al interdicțiilor", optând pentru o Biserică „spațiu al iubirii și al libertății"; refuză o religie care să fie opresiune dogmatizată, se îndepărtează de **o pastorală contondentă, anxiogenă și culpabilizatoare.** Și-a pierdut credința într-un Dumnezeu – „ipoteză a gândirii", confiscat de abstracțiuni teologice. Vrea o Biserică care să fie nu atât o structură doctrinară, gonflată de reguli și precepte, cât o călăuzitoare blândă, înțelegătoare, duioasă, blajină și permisivă.

Pentru aceasta este nevoie de o lectură a semnelor timpului, de o deschidere gingașă a inimii și a minții slujitorilor altarelor, e necesară mai multă atenție acordată **nu atât istoriei bisericești, cât transformărilor, mutațiilor recente care au avut loc și l-au „produs" pe omul de astăzi**. Discursul pastoral, catehetic, liturgic, sacramental și social al Bisericii trebuie confruntat permanent cu realitatea; doctrina trebuie să fie reformulată pentru a comunica corect și fidel omului de astăzi, adevărul.[45]

Mai mult decât să-și proclame dintru înălțime adevărurile ei, Biserica trebuie să se exerseze în a discuta cu oamenii, pentru a le înțelege frământările și urgențele. **În interiorul unei comunități religioase este perfect legitimă diversitatea de opinii și de păreri,** cu

[45] Omul contemporan pretinde astăzi un discurs religios mai nunațat și mai fin decât omul de ieri. E necesară o predică smerită și umană, care să-l ajute pe omul de astăzi să înțeleagă dragostea și milostivirea lui Dumnezeu. Lumea are sete de o Biserică slujitoare, a dialogului și a căutării, nu a pietismelor; o biserică a justiției sociale, a apărării drepturilor celor slabi, mai puțin preocupată de afirmarea de sine. Biserica, deși implicată în solidaritatea maselor, nu trebuie să-și piardă rolul de călăuzitoare a conștiințelor. Datoria ei nu este doar aceea de a mărturisi dragostea lui Dumnezeu față de om, multiplicând serviciile sociale, ci și aceea de a orienta și de a-i călăuzi pe credincioși în direcția unei superioare înțelegeri de sine și a sensului și semnificației vieții pe Pământ. Giacomo Dacquino, *Credere e amare,* Mondadori, Milano, 2000, p. 197.

o singură condiție: ca orice confruntare să se constituie într-o dezbatere fructuoasă, realizată în respect reciproc. A critica este și un indiciu de interes și de dragoste responsabilă. **Când nu mai crezi în ceva, nu mai critici, ci ignori!**[46]

Există valori universale, recunoscute de către toți, indiferent de religie sau de cultură: respectarea demnității omului, a drepturilor lui; refuzarea exploatării și a oprimării; pacea; libertatea. Foarte important este să reușim să-i ajutăm pe ceilalți să fie încrezători în ei înșiși, să găsească soluții pozitive la dificultățile prin care trec. Împotriva oricărei speranțe, să credem în speranță! ***Contra spem, in spem credidi!*** Există oameni foarte bogați lăuntric, foarte duhovnicești, care emană în jur dragoste. **Dragostea predispune spre a crede, ne fortifică încrederea în viață și în supranatural, ne ajută să pășim în lumea transcendenței**. E esențială în lumea credinței.

Pelerin pe acest pământ, omul are nevoie de puncte de reper, de indicatoare pentru a se orienta. Traseul spre adevăr este unul dificil, dar entuziasmant, este precum ieșirea dintr-o pădure în care ne-am rătăcit. Există o **conexiune profundă între religiozitatea matură și capacitatea de a iubi**. Credința în Dumnezeu poate fi cu adevărat experimentată doar în iubire. Sfânta Scriptură subliniază: *Dumnezeu e dragoste și trebuie să trăim în dragoste!* 1 Ioan 4,8; *Nu am crezut în dragoste!* 1 Ioan 4,16.[47]

Concluzie: Micro-dozele de patologie sunt în simetrie cu microterapii

Există atâtea probleme pe care nu putem sau nu dorim să le înfruntăm cu noi înșine sau cu cei care ne sunt familiali. E plin pământul cu oameni care poartă în adâncul inimii lor o mare nefericire, o nefericire fără speranță: nu au primit din partea vieții cadoul cel mai util, cel mai de preț: iubirea! Pe acest pământ, **nu prezența contează, ci modul în care ne facem prezenți.** Există o apropiere care este otrăvitoare și o apropiere care este medicament. E nevoie, pe acest pământ, de multă smerenie și timp pentru a avea

[46] Giacomo Dacquino, *Credere e amare*, Mondadori, Milano, 2000, p. 198.
[47] Ioan al Crucii: „La sfârșitul vieții, vom fi judecați de Dragoste!"

rezultate. Sfaturile și **îndemnurile au o perioadă de germinație,** rămân înăuntru; apoi vor crește și vor putea fi de folos beneficiarului sau apropiaților săi. Trebuie să-i învățăm pe ceilalți să se ajute singuri.[48]

În viață este nevoie de cuvinte simple, esențiale; e necesar un dialog fratern, colorat de cuvinte dense, adevărate, așteptate de cel care te ascultă. Suferința înfricoșează pe oricine. Dacă nu ai suferit durerea, nu o vei recunoaște în jur. De aceea, primim zilnic **micro-doze de patologie, dar care sunt în simetrie cu microterapii, care ne învață să trăim și să iubim…**

Încheiere: Psihiatrul italian Giacomo Dacquino, profesor emerit al Facultății de Teologie din Torino, propune un parcurs științific și o abordare a fenomenului religios cu finalitate preponderent terapeutică. Analizele sale urmăresc conturarea unei maniere optime de a răspunde la nevoile omului contemporan. Pastorala trebuie să fie atentă permanent la profilul beneficiarului ei, la sensibilitățile lui, la rănile camuflate pentru care el solicită vindecare în momentul apropierii de religie. Discursul său proclamă într-o nouă exprimare și într-o formă infuzată cu multă credibilitate străvechea triadă teologal-terapeutică a Bisericii: credința, nădejdea și dragostea. Titanul psihanalist ne invită într-o călătorie prin lumea nuanțelor, a unei abordări gingașe a realității, pilotați de un duh conciliator, motivați permanent de altruism și susținuți de convingerea că Dumnezeu nu este străin de nici una din vibrațiile noastre interioare. Fiecare om este o cărare spre infinit și are potențialul de a se dilata la infinit; această identitate a lui ne impune respect și pretinde Bisericii ajustarea permanentă a metodelor de intervenție pastorală.

[48] Giacomo Dacquino, *Credere e amare,* Mondadori, Milano, 2000, p. 200.

STUDII

DE MUZICOLOGIE

Interferențe între arte. Analogii structurale și de limbaj

Pr. Lect. dr. Stelian Ionașcu

Oricât de diferite și delimitate în propriile creuzete ne-ar părea artele, ele au o unitate prin sursa comună. În latura lor interioară sunt exerciții ale gândirii și simțirii. Printr-un limbaj specific, omul pătrunde prin intermediul artelor tainele lumii și recreează noi frânturi ale unei realității care iradiază din conștiința artistului, oferind celorlalți ofranda geniului creator.

Interpretarea și analiza fenomenului artistic arată că artele interferează stimulându-se reciproc în drumul lor ascendent, augmentându-și puterea de exprimare din partea artistului și de înțelegere din partea receptorului. Aceste *interferențe, transpoziții și echivalențe* pe plan atitudinal și al conținutului între arte, s-ar putea justifica fie prin insuficiența mijloacelor proprii unui segment artistic determinat (ex. muzică, pictură, literatură) și implicit nevoia „de împrumut", fie sunt acțiuni deliberate prin care frumusețea și bogația se datorează tocmai acestui „împrumut", fără să pericliteze specificul vreuneia dintre artele respective. Vom întalni un *cuvânt al culorii* și o *coloristică a cuvântului*, o *muzicalitate a poeziei* și o *poezie a muzicii*[1]. În mod paradoxal, asistăm și la o *coloristică a sculpturii*, prin felul în care

[1] „Toate manifestările artistice pot fi reduse la numitorul comun al actului de comunicare. De aici rezultă sincretismul artelor, prin prisma căruia operele nu sunt atât de diferențiate, nici chiar atunci când materia lor primă este diferită. Pictura poartă în germene ritmul muzicii, așa cum muzica este o arhitectură sonoră. Poeții au ritmat adesea versuri în tonuri melancolice, așa cum pictorii au conferit panourilor proprii o armonie muzicală."(Adrian Leonard Mociulschi, *Artă și comunicare*, București, 2013, p. 9).

lumina se distribuie cu intensități diferite în profunzimea reliefului operei respective.

În esență, limbajul artei – auditiv, vizual sau conceptual – revelează ceva dincolo de esența lumii și a vieții, de cele văzute și nevăzute, propunând un proces de cunoaștere și comunicare, arta fiind o calitate de la creație pe care omul a păstrat-o chiar și după căderea în păcat, adâncul din el rămânând intangibil[2]: *„Dumnezeu a așezat în vistierii adâncul”*(Ps.32,7). De aceea, să nu surprindă pe cineva când critica posterioară creației va descoperi într-o anumită lucrare sensuri care depășesc uneori intenționalitatea autorului ei, situație explicabilă acolo unde opera de artă este condusă de artist pe un făgaș care capătă autonomie, devenind deseori paradigmatică, iar sămânța sugestiei dând naștere unor adevărate curente sau revoluții în artă[3].

A. Culoare și muzică. Icoană și formă muzicală

Critica muzicală abundă de expresii: *armonie cromatică, culoare orchestrală, paleta de culori a pianistului* etc. Cuvântul „culoare” poate fi asociat cu toate componentele unei compoziții (melodie, armonie, instrumentație…).[4] Din teoria muzicii se știe că *timbrul* are legătură cu *culoarea*, fiind o calitate a sunetului prin care o voce se recunoaște după sursa care îl produce. Se poate face un corespondent între *lumină* (culoare) și *timbru* (auz). Ștefan Niculescu spune că așa cum obiectele nu le putem vedea în afara luminii, așa sunetele nu le putem auzi în afara timbrului.[5] Vibrațiile optice și acustice sunt cele care oferă conștiinței noastre sesizarea timbrului și a culorilor. Cu toate acestea, asocierile dintre senzațiile luminoase și cele sonore sunt subiective și nu poate fi echivalată științific culoarea în muzică cu cea

[2] „Creșterea omului în Dumnezeu este posibilă, pentru că, de la început, omul nu a fost creat perfect, ci perfectibil. Singur Dumnezeu este perfect. Scriptura spune despre toate lucrurile că erau *bune foarte* (Facere I, 31), dar nu despre om. El este încă în mâinile Creatorului, neterminat, în durerile nașterii și ale renașterii; Dumnezeu îi face retușări, ștersături și adaosuri, fapt pentru care omul nu este niciodată egal cu ceva, decât cu el însuși; omul are doruri, tristețe, sete de infinit…” (Arhim. Roman Braga, *Pe drumul credinței,* HDM Press, Inc. 1995, pp.203-204).

[3] Costin Monea, *Antologie de literatură, muzică și arte plastice,* Biblioteca Academiei Române, f. a. d. apariție, p. 2.

[4] Ștefan Niculescu, *Reflecții despre muzică,* Editura Muzicală, București, 1980, p.255.

[5] Ștefan Niculescu, *Reflecții...*, p.256.

din artă plastică, decât la nivel speculativ[6]. Arta culorilor în muzică se sprijină pe *contraste*. Relațiile dintre acorduri – *tensiune – destindere* – sau combinațiile timbrelor orchestrale produc culoarea în muzică. Ignorată această componentă a muzicii în epoca medievală, se va afirma în perioada romantică și mai ales la impresioniști. Debussy, Musorgski, Enescu, Haciaturian, Șostakovici au reușit prin creațiile naționale inspirate din folclor, să ofere posterității opere muzicale modale, construind muzica prin culoare.

Detaliul asupra căruia vom insista - referitor la culoare și formă muzicală - este cel legat de abordarea stilistică a două icoane din perspectivă muzicală, sau apelând la retorica muzicală. Nikolai M. Tarabukin(1889-1956) în *Sensul icoanei* pleacă de la un element pe care îl consideră fundamental în artă și anume, *ritmul*: „Dacă mișcarea trupului, sunetului, cuvântului pierde cosubordonarea sa ritmică, dansul se va transforma într-un mers prozaic, sunetul își va pierde muzicalitatea, iar cuvântul harul poetic."[7] Fără să fie un cunoscător al tainelor formelor muzicale – ajungând uneori la exprimări eronate -, Tarabukin este original în analiza unor icoane, folosind preponderent termeni muzicali și trimiteri la forme de construcție muzicală[8].

Icoana *Intrarea Domnului în Ierusalim* (galeria Tretiakov, sec.XV, după școala din Novograd, ***Planșa 1***) este văzută ca o construcție

---

[6] Cercetările acusticienilor au dus la concluzia că asocierile dintre senzațiile sonore și optice au următoarea corespondență: trompeta=roșu, oboi=cenușiu, clarinet=galben ș.a. Realitatea însă, pe un eșantion oarecare de persoane, arată că perceția culorii sunetelor instrumentelor respective este alta decât cea stabilită științific.

[7] Nikolai M. Tarabukin, *Sensul icoanei*, Editura Sofia, București 2015, p.225.

[8] La o privire sumară doar asupra paginilor în care face analiza icoanei *Intarea în Ierusalim a Domnului,* găsim 36 termeni și sintagme muzicale, care arată preocuparea lui Nikokai Tarabukin de formele muzicale aplicate artei plastice: „aspectul ritmic al formei plastice", „bogăția rimului", „armonios ca o muzică", „armonie formală", „principiul dinamic al construirii unei compoziții", „simbolul odihnei în mișcare", „ritm și tempo aparte", „mișcare reținută (andante)", „mișcare mai alertă (allegro)", „motivul orizontal al mișcării", „introduce o nouă temă", „analogia în muzică sub forma sonatei formată din trei părți", „înzestrarea ritmică a iconarului", „vocea principală", „intervalul temporal al compoziției", „după principiul fugii", „canon", „cantus firmus", „cadențele melodiilor plastice", „vocea acompaniatoare", „intervale", „cadențe", „unison", „principiul armoniei muzicale", „stilul polifonic", „armonia și contrapunctul", „forme muzicale", „melodismul pur al muzicii medievale", „asociere tonală", „construcția armonică a coloritului", „acordul cromatic", „melodii cromatice", „sincope ritmice", „motiv introductiv"...

ABA, care își găsește corespondent în formele clasice ale barocului[9]. Din punct de vedere muzical, formele tripartite cele mai cunoscute, dintre cele omofone și polifone sunt: forma de lied, forma de sonată și forma de fugă. Toate trei sunt articulate după structura ABA, ABA_{var} sau ABA', însemnând: *Expunere* (A), *Contrast* (B) și *Reluare* (A, identică, variată sau similară).[10] Forma de lied este de tipul ABA (formă tripartită), forma de sonată are structura: *Expoziție* (A), *Dezvoltare* (B) și *Repriză* (A), iar forma de fugă - o formă de tip polifonic – are structura: *Zonă expozitivă* (A), *Zonă evolutivă* numită *Divertisment* (B) și *Zona revenirii tonale* (A). Pornind de la principiile enunțate mai sus, *Intrarea în Ierusalim* este alcătuită din: *mulțimea care îl petrece pe Hristos* (1), *Hristos pe mânzul asinei* (2) și *mulțimea care îl întâmpină pe Hristos* (3).

Prima mișcare (*andante* n.a) este cea care merge de la stânga la dreapta, fiind sugerată de poziționarea diversă a picioarelor, ușoara înclinare a figurilor și întinderea mâinilor în direcția mișcării. Cea de a doua temă ocupă partea centrală a compoziției, Hristos așezat pe mânzul asinei, copacul și câteva figuri ale copiilor care aștern crengi și haine pe cale(2). Mișcarea (B) devine mai alertă, făcând legatura între prima și ultima mișcare prin răsucirea figurii lui Hristos care privește spre cei din spate, dar este orientat către mulțimea care Îl întâmpină. Cea de a treia parte a compoziției readuce tema primei mișcari (A_{var}), mulțimea care îl așteaptă pe Hristos. Această mulțime se află într-o expectativă încordată. Plastic, această încordare a așteptării este sugerată prin poziția capetelor lipsite de izocefalie[11] și prin mâinile întinse cu ramuri de finic. Simetria compoziției se realizează prin cele două teme extreme A și A_{var} - partea mediană constituind o temă distinctă -, dar și prin elementele din planul superior al icoanei.

---

[9] Vezi pentru forme muzicale: Dimitrie Cuclin, *Tratat de forme muzicale*, Tipografia Bucovina, 1934; Valentin Timaru, *Analiza muzicală între conștiința de gen și conștiința de formă*, Editura Universității din Oradea, 2003; Livia Teodorescu-Ciocănea, *Tratat de Forme și analize muzicale*, Editura muzicală, 2005; Petruța Măniuț, *Tratat de forme muzicale*, Editura Universității TRANSILVANIA Brașov, 2008; Gérard Denizeau, *Să înțelegem și să identificăm genurile muzicale*, Editura Meridiane, Larousse, Traducere de Cristina Popescu.

[10] Livia Teodorescu-Ciocănea, *Tratat de Forme...*, p.29.

[11] Nikolai M. Tarabukin, *Sensul icoanei...*p. 228.

Mișcarea temei (A) este suplinită în plan secund de forma descrescătoare și oblică a crenelurilor munților care este continuată în secțiunea a doua (B), prin grumazul aplecat al măgărușului, având corespondent în arta componistică muzicală *secvența* și *imitația*[12]. Toată această mulțime se *descarcă* în partea a treia (A_{var}), așa cum din punct de vedere muzical, *repriza* este readucerea tonalității inițiale și a elementelor din începutul lucrării. „Figura spiraliformă a lui Hristos este reiterată expresiv de curbura, paralelă cu ea, a pomului"[13] așa cum nemișcarea exterioară a mulțimii care așteaptă este accentuată de formele arhitecturale statice ale Ierusalimului. Toate aceste elemente dau mărturie unei excepționale înzestrări ritmice a iconarului, ca și planurile paralele suprapuse gândite ca o adevarată partitură de orchestra. *Intrarea în Ierusalim* este o sumă de intrări ale personajelor, ca intrările tematice din muzica polifonică a barocului, cu excepția că aici vorbim de intervale spațiale și nu de intervale temporale. Tarabukin este foarte ingenios când face și analiza cromatică a icoanei. El o încadrează într-o epocă nouă, renascentistă, ieșită de sub canoanele rigorii Evului Mediu. „Culoarea încetează a mai fi locală, cum se întâmpla în frescele Evului Mediu timpuriu, caracter ce corespondea melodismului pur al muzicii medievale (cântările gregoriene). În pictura Renașterii, culoarea (ca și vocea individuală în armonia muzicală) capătă semnificație doar în legatură cu altele (asociere tonală). Construcția armonică a coloritului este percepută ca un efect simultan (sonoritate) al acordului cromatic. Acoperirea unor suprafețe mari cu o singură culoare, practicată în Evul Mediu timpuriu, este înlocuită în perioada renascentistă de modelare a formei plastice pe calea trecerilor de la un ton la altul în cadrul aceleiași culori sau prin legarea multor culori într-un acord unic. Conform acestor principii a fost rezolvată structura cromatică a muntelui. Tonul deschis (alburile) al monticulelor superioare este armonizat în plan cromatic cu tonul închis (ocru) al straturilor

---

[12] *Secvența* este o tehnică de compoziție constând în prezentarea unui motiv muzical pe o altă treaptă decât cea inițială. Spre deosebire de secvență, *imitația* este tot o tehnică de compoziție, dar constă în repetarea unui motiv sau fragment melodic la altă voce. (Definiții dezvoltate în: Dumitru Bughici, *Dicționar de forme și genuri muzicale*, Editura Muzicală, București, 1979).

[13] Nikolai M. Tarabukin, *Sensul icoanei*...p. 231.

inferioare (sau al cavităților). Amprentele cromatice sunt receptate ca răsunete simultane ale mai multor note grupate în acorduri. Iconarul nu ne oferă o imagine iluzoriu-realistă a muntelui, ci prin culoare și linie construiește *muzical* spațialitatea. Prin mijloace plastice, zugravul descoperă, s-ar putea spune, *melodia muzicală* a cărei temă este *muntele*."[14]

Dacă *Intrarea în Ierusalim* aparține formelor polifone, *Sfânta Treime* de Andrei Rubliov (***Planșa 2***) se înscrie din punct de vedere formal, categoriilor omofone tripartite tot de tipul ABA. Partea stângă a compoziției, anticipă prin răsucirea figurii îngerului spre centru, o mișcare moderată (*andante*). Partea a treia (dreapta) este o reflectare în oglindă, corespondentul tehnicii de compozitie muzicală fiind *recurența*[15]. Mișcarea curbată mai mult spre centru a îngerului din dreapta decât primul și cutele veșmintelor răspândite mai agitat pe diagonală, propun un A_{var}. Această mișcare este întărită în plan secund de partea abruptă a muntelui, curbată tot spre centru. Elementul de legatură al compoziției este oferit de imaginea îngerului din centru, prin așezarea spiraliformă, după cum am văzut și la *Intrarea în Ierusalim.* Îngerul din mijloc privește spre stânga, dar este orientat cu pieptul spre dreapta. „Structura compozițioanală a *Sfintei Treimi* a fost construită în ansamblul ei pe principiul simetriei organice. Reprezentarea părții din dreapta a compoziției se repetă în cea din stânga, ca o amprentă rezultată din răsucirea cu 180 de grade în jurul axului central al celor două părți. Întoarcerea către dreapta a îngerului din stânga se răsfrange ca în oglindă în întoarcerea către stânga a celui din dreapta. Dacă am suprapune cele două laturi ale compoziției, reprezentările îngerilor aproape că ar coincide în contururile lor de bază."[16] Simetrii găsim și în planul inferior: poziția picioarelor identică în oglindă (recurență), a jilțurilor și podiumului. Poziționarea mâinilor îngerești sunt elemente de varietate, la fel culorile veșmintelor, poziția aripilor și înclinarea capetelor încalcă

[14] Nikolai M. Tarabukin, *Sensul icoanei*...p. 233.

[15] *Recurența* este un procedeu de expunere a unei idei muzicale într-o succesiune riguroasă a sunetelor ei componente, de la primul la ultimul sunet - vedere „în oglindă". (Detalii în: Livia Teodorescu-Ciocănea, *Tratat de Forme și analize muzicale*, Editura muzicală, 2005, *** *Dicționar de termeni muzicali,* Editura științifică și enciclopedică, București, 1984.)

[16] Nikolai M. Tarabukin, *Sensul icoanei*...p. 242-243.

această simetrie tocmai pentru a evita monotonia. Deci, elementele distincte sunt cele de vocabular, iar elementele de sintaxă compozițională sunt cele care conferă simetrie. Configurația (abrisul) de la primul pană la ultimul înger trece prin rotunjimile superioare și inferioare ale aripilor, propunând în acest fel o melodie preluată cu mici variațiuni și imitată la celelalte Persoane Treimice. Caracteristica ritmică a fiecărui înger conferă personalitate ipostasurilor treimice, Tarabukin ajungând pe baza principiilor sale de analiză, până la identificarea lor[17]: „Pliurile care se scurg pe verticală ale veșmântului îngerului din stânga desemnează prin ritmul lor chipul liniștit, feminin, liric al acestuia (Fiul). Faldurile himationului trecut peste umărul îngerului din centru urmează un desen precis și solid, în care predomină formele triunghiulare creând o imagine epic-liniștită, bărbătească și autoritară (Tatăl). În sfârșit, cutele de pe veșmântul figurii din dreapta, care sunt dispuse pe diagonale și se ciocnesc în încrucișări ascuțite ale liniilor, accentuează prin melodia acestora elanul si dramatismul îngerului care simbolizează cea de a treia Persoana a Treimii (Duhul)."[18]

La întrebarea dacă o astfel de compoziții erau create conștient, Tarabukin nu dă decât răspunsul afirmativ. Calitatea producțiilor individuale ale maeștrilor de excepție, cum ar fi Theofan Grecul, Andrei Rubliov, Dionisie nu poate fi explicată decât prin înzestrarea tehnică excepțională, a unor tainice harisme și fine organizări ale formei și conținutului. Dacă întregul proces creativ ar fi fost rod al intuiției sau al întâmplării „nu ar fi putut apărea descrieri atât de amănunțite ale felului în care trebuie realizată compoziția unei icoane ca cele păstrate în erminii."[19]

---

[17] Nu stiu cât de important și prioritar este pentru cineva să identifice Persoanele Treimice din icoana lui Rubliov, cert este că sunt păreri avizate dar diferite, din mai multe direcții. Pentru părintele Gabriel Bunge tocmai Fiul se află în poziție centrală, arătând cu mâna dreaptă spre potirul jertfei Sale și îl roagă din priviri și cu plecarea supusă a capului pe Tatăl aflat în dreapta Sa să trimită în lume pe Duhul Sfânt aflat în stânga sa. Plecându-și și El supus capul spre Tatăl, Duhul Sfânt își manifestă astfel disponibilitatea de a desăvârși opera sa mântuitoare. De aceeași părere sunt și L. A. Uspenski și V.N. Lazarev, spre deosebire de P. Evdochimov, N.A. Diomina, N.A. Golubțov și N. Tarabukin, care susțin identificarea Tatălui cu îngerul din mijloc. (Ieromonah Gabriel Bunge, *Icoana Sfintei Treimi a Cuviosului Andrei Rubliov*, Editura Deisis, Sibiu, 1996, Cuvânt înainte de diac. Ioan I. Ică jr., p.9).

[18] Nikolai M. Tarabukin, *Sensul icoanei*...p. 244.

[19] Nikolai M. Tarabukin, *Sensul icoanei*...p. 246.

B. Muzică și cuvânt. Muzică programatică. Poezia muzicii

Întâlnirea dintre cele două orizonturi artistice – muzică și poezie – a generat în istoria muzicii așa-zisa muzică *programatică*. Este vorba de muzica fără text, instrumentală, prin care autorul are intenția să transmită auditorului un mesaj, un subiect, o anumită stare. În crearea lucrărilor cu program, compozitorul pornește de la un argument extramuzical – un fapt istoric, o poezie, o imagine plastică –, a cărui cunoaștere din partea publicului se impune ca necesară. Programatismul atinge apogeul în epoca romantică, fiind de fapt „o revenire la un tip de retorică folosită mai ales în muzica renascentistă, dar cu alte mijloace de expresie și tehnice, în care un compozitor crede că poate stabili o relație directă între două lucruri diferite, de exemplu descrierea naturii prin muzică"[20]. Compozitorul prezintă, așadar o poveste, o acțiune pe care o sugerează prin muzică, ajutând auditorul printr-un text sau măcar prin titlu. (Se știe că *Simfonia fantastică* a lui Berlioz era însoțită de un program de sală pe care ascultătorii îl citeau pe parcursul defășurării lucrării). Celebrele *Anotimpuri*[21] de Vivaldi (*La primavera, L'Estate l'Autunno, l'Inverno*) au pentru fiecare anotimp o scurtă sinteză lirică (versuri), urmând mai apoi să se insereze imaginile cele mai plastice în locul adecvat în partitură. „Fiecare concert în parte reprezintă niște plăsmuiri sonore cât se poate de plastice, desenând parcă, imaginile dorite."[22]

---

[20] Tiberiu Soare, *Nouă povești muzicale. Transcrierea conferințelor din seria „Vorbe despre muzică și muzicieni" organizate de Fundația Calea Victoriei și dirijorul Tiberiu Soare*, p.80.

[21] *Anotimpurile* de Vivaldi au fost pentru vremea respectivă niște lucrări de avangardă și autorul a manifestat un curaj enorm asumându-și criticile severe ale contemporanilor. I s-a spus că a distrus melodia pentru că se baza pe niște șocuri aduse ascultătorului. Tiberiu Soare analizează fenomenologic impactul unei partituri cântate asupra unui public avizat. Când aduci elemente noi într-o operă șochezi, ajungând să placă abia după mai multe ascultări. De aceea, când recunoaștem un fragment muzical, nu mai vrem să descoperim, ci așteptăm o confirmare : „aici poate apărea pericolul. Vă puteți bucura mai mult de acestă muzică dacă veți asculta și altceva, revenind abia apoi la ea, mai degrabă decât prin ascultarea ei repetată" (Tiberiu Soare, *Nouă povești muzicale...*,p.29).

[22] Valentin Timaru, *Stilistică muzicală* (volumul I), Ediția a II-a, Media-Musica, Cluj-Napoca, 2014, p.101.

Simfonia a VI-a, zisă și *Pastorala*, reflectă felul în care Beethoven simțea natura. Prin ea aduce elemente de noutate în arta clasicismului simfonic și confirmă programatismul muzical. *Simfonia a VI-a* este atipică și prin faptul ca este alcătuită din cinci părți, nu patru cum eram obișnuiți, ultimele trei părți fiind cântate fără întrerupere.[23] Prima parte intitulată *Senzații plăcute inspirate de vederea unui peisaj frumos,* se referă la păstorii care colindă câmpiile, fluierele se aud în ecou și stoluri de păsări ciripesc într-o atmosferă de lumină. Partea a II-a (*Scene la râu*) este o muzică descriptivă ce redă murmurul râului, sunetele privighetorilor (flaut), pitpalacului (oboi), cucul (clarinet). Partea a III-a: *Petrecere țărănescă* sugerează dansul în ritmuri diferite, *Furtuna* – când întrega buna dispoziție este tulburată de sunete misterioase care se apropie, tonalități întunecate, lovituri de timpani (tunete), figurații de vioară (vântul), încheind cu *Sunetul de bucurie al oamenilor după furtună.* Finalul este un imn de mulțumire închinat frumuseților naturii.

În 1830 Hector Berlioz scrie *Simfonia fantastică*[24], numită așa pentru a arăta că nu e o simfonie clasică, obișnuită, ci aduce în ea idei muzicale îndrăznețe. Fiind un mare admirator al lui Beethoven, copiază ideea de a ieși din tipare prin alcătuirea simfoniei sale din cinci părți – asemenea *Pastoralei* – iar după terminarea partiturii, scrie un text care trebuie oferit celor din sală, pe parcursul derulării simfoniei. Partea I (*Visuri, pasiuni*) îl arată pe tânărul artist – un alter ego al compozitorului[25]- luptându-se cu sine să găsească mijloacele de exprimare, opera tălmăcind în limbaj sonor, suferințele datorate unei pasiuni puternice. Din prima parte apare o temă pe care o vom regăsi (mai mult sau mai puțin recognoscibilă) pe parcursul întregii opere, numită *l'idée fixe.* Această temă o reprezintă pe femeia visurilor sale, pentru care tânărul face o fixație. Partea a II-a (*Un bal*) este un vals, în timpul căreia tânărul o vede din nou pe femeia iubită, introducând tema. Partea a III-a (*Scenă câmpenească*) este o pastorală, tânărul

---

[23] Gh. Merișescu, *Istoria muzicii universale*, Conservatorul de Muzică *Gh. Dima*-Cluj, București, 1968, p.216.

[24] Detalii în lucrarea biografică despre compozitor, Adriana Liliana Rogovschi, *Hector-Luis Berlioz*, Editura Didactică și Pedagogică, R.A., 166 pp.

[25] Tiberiu Soare, *Nouă povești...*, p.117.

hotărându-se să se retragă din *burg*-ul aglomerat la țară. Se aud chemări melancolice de bucium, dar nu durează mult, un tunet îndepărtat dă presimțiri rele, reapărând *l'idée fixe*. În partea a IV-a eroul visează că într-un exces de gelozie și-a ucis iubita și în urma unui proces este condamnat la moarte. *Marș la eșafod* este chiar o execuție la ghilotină, unde sunetele *pizzicate* ale viorilor redau desprinderea corpului de trunchi. Partea a V-a poartă titlul *Visul unei nopți de sabat*[26]. Eroul este deja în lumea de dincolo unde aude sunete stranii. Reapare tema distorsionată și hidoasă până la paroxism a iubitei, iar sufletul eroului este dus în iad, lăsând subiectul fără happy end.[27]

Tablourile dintr-o expoziție (1874) de Musorgski reprezintă o suită de 10 tablouri pentru pian, orchestarte mai târziu de Maurice Ravel. Inspirate dintr-o expoziție organizată în memoria pictorului V. Hartman, un prieten apropiat al compozitorului și al grupului celor cinci, „originalitatea lucrării constă în descrierea succesivă a impresiilor produse de varietatea temelor tratate de fostul său prieten"[28]. Cele zece tablouri contrastante se leagă între ele prin „tema plimbării" (*Promenade*), care își va schimba pe parcurs tonalitatea, înveșmântarea armonică și ritmica, în funcție de imaginile care se succed în galerie. *Tablouri dintr-o expoziție* de Musorgski nu sunt tablouri într-o redare muzicală, ci „transpoziție si echivalență pe plan atitudinal, gestual, care este la îndemâna muzicii, și nu al unei conturări de imagini pure."[29]

---

[26] *Visul unei nopți de sabat* este descrisă de Berlioz astfel: „Eroul se visează înconjurat de o mulțime dezgustătoare de vrăjitori și demoni întruniți pentru a sărbători noaptea de sabat. Melodia femeii iubite, care până atunci fusese grațioasă, apare ca un cântec de cârciumă, trivial, ignobil: iubita apare la sabat ca să asiste la convoiul funebru al victimei sale. Ea nu este decât o curtezană, demnă să figureze într-o astfel de orgie… Clopotele sună… un cor cântă *Dies Irae,* alte două coruri o repetă, parodiind-o într-un chip burlesc, în fine hora sabatului saltă în vîrtej, iar apogeul său se amestecă un *Dies Irae* și viziunea se sfârșește."(Gh. Merișescu, *Istoria muzicii universale*..., p. 72).

[27] Femeia din opera lui Berlioz este chiar Harriet Smithson, o actriță irlandeză venită la Paris să joace în *Hamlet*, rolul Ofeliei și în *Romeo si Julieta*, rolul Julietei. Berlioz o vede atunci, se îndrăgostește la 27 de ani, este respins și scrie *Simfonia fantastică*. După 10 ani, la o nouă prezentare a *Simfoniei*, Harriet Smithson este în sală și Berlioz îi destăinuie iubirea lui pătimașă, iar ea acceptă să se căsătorească (Adriana Liliana Rogovschi, *Hector-Luis Berlioz*...pp.54-56).

[28] Gh. Merișescu, *Istoria muzicii universale*..., p.174.

[29] Alexandru Leahu, *Coloristica muzicală și interferențe cu artele vizuale și cu sugestia poetică,* Editura Universității Naționale de Muzică, București, 2012, p.11.

Din diversitatea formelor și genurilor sale, Liszt se remarcă mai cu seamă prin caracterul programatic al *poemelor simfonice*, ducând mai departe experiența a doi mari muzicieni: Beethoven și Berlioz. Berlioz condiționase asculatarea *Simfoniei fantastice* împreună cu parcurgerea unui text alcătuit de compozitor. Liszt alege o altă cale a programatismului, nu mai insistă asupra unor explicații exterioare, descriptive din viața unor personaje, ci „vizează un programatism mai subtil, de natură psihologică”[30]. El a înțeles că progaramul nu poate epuiza niciodată conținutul muzicii și el poate să lipsească în detaliu, fără ca muzica să fie privată de conținutul ei real. Franz Liszt este cel care va evada din domeniul strict sonor și va aduce în muzică o mulțime de echivalențe. Faimoasele *Jocuri de apă la Villa d'Este* sau *Sposalizio* sunt lucrări de pionierat privind interferențele cu artele vizuale.

Maurice Ravel cu *Daphnis et Chloe* are un tablou *Le lever du jour,* adică răsărit de soare. Orchestrația luxuriantă pe care o folosește și creșterile impresionante, amplificările care se realizează și cu ajutorul timbrelor orchestrale, dau naștere unui tablou fascinant. Pentru că este o lucrare coregrafică, baletul *Daphnis et Chloe* interferează domeniul muzical prin timbralitatea orchestrală sugestivă cu cel coregrafic de continuă mișcare și cel vizual, scenic.

Messiaen, îndrăgostit de ornitologie, face o pasiune din înregistrarea păsărilor exotice de prin jungla Amazoniana. El ajunge astfel la o sensibilitate profundă care se va răsfrânge asupra limbajului său muzical, prin care încearcă asiduu să traducă pentru ascultători, toate aceste zone ale ambianței păsărilor. Prin Messiaen, muzica programatică își spune cuvântul la un nivel suptil și original.[31]

Scriabin cere în *Prometeu* proiecții colorate în timpul desfășurării operei. Evident că în vremea lui mijloacele de expirmare erau mai

---

[30] Gh. Merișescu, *Istoria muzicii universale...*, p.81.

[31] „La Messiaen lucrul acesta are o deosebită intensitate, în modul de a resimți, în spatele complexului de sunete și de acorduri o impresie coloristică. Nu este vorba despre culori simple ca roșu, galben, albastru, ci de combinații. Și ciudățenia apare în momentul în care, să zicem, într-o partitură care se intitulează *Culorile cetății celeste* (…) spune că alămurile trebuie să scoată o sonoritate roșiatică, iar lemnele o sonoritate albăstruie cu pigmenți sidefii. Imaginați-vă instrumentistul care se întreabă cam cum ar trebui să fie toată acestă combinație bizară…”(Alexandru Leahu, *Coloristica muzicală*...p.8-9).

sărace, dar indicațiile lui cereau mișcare scenică, corul să cânte și să șoptească, dorea să se proiecteze lumini si mirosuri în sală „o întreagă paletă de senzații noi care să îmbogățească întregul la modul sinestezic."[32]

Debussy a fost impresionat de ansambluri venite din Bali, Indochina și alte zone exotice, care l-au determinat să scrie *Preludiile*, aceste miniaturi muzicale în spiritul stampelor, în care toată desfășurarea muzicală să servească la adeverirea metaforică a titlului. Programatismul lui Debussy surprinde sensuri noi, originale, „de sub pana sa muzica devenind *culoare și timpi ritmați,* o adevărată revărsare de lumină și frumusețe într-o deplină armonizare a frumosului particular cu cel artistic în convingerea sa că *în muzică a picta înseamnă a cânta*."[33] În acest climat favorabil, muzicianul devine prietenul poeților și al pictorilor: „Iubesc imaginile proape la fel de mult ca muzica", îi mărturisea lui Varèse.[34]

O sinteză estetică de excepție a acestor împreună rostiri – muzică, poezie, culoare -, o realizează profesorul Alexandru Leahu: „Muzica culturală picturală și dimensiunea ei coloristică și plastică solicită capacitatea de a vibra a psihicului uman tranformat într-o cutie de rezonanță din care iau naștere acele sunete combinatorii amintide de Hindemith, mărturia unui proces de sublimare, de metabolizare a unor esențe si nuanțe de înaltă spiritualitate. În aceeși măsura, imaginația timbrală a creatorului, prin care se definește vocația lui coloristică este de asemenea, *cosa mentale* și alcătuiește neprețuita zestre prin care geniul orchestral se aliază cu substanța lucrurilor minunate pe care le evocă."[35]

C. Culoare, cuvânt, gust și atingere

Tot în categoria interferenței artelor putem include percepția unui tablou altfel decât a-l privi, și anume a-l savura. Între 1518-1519, Tițian realizează tabloul cunoscut ca *Sărbătoarea lui Venus*(***Planșa 3***)

[32] Alexandru Leahu, *Coloristica muzicală...*, p.9.
[33] Vasile Iliuț, *De la Wagner la contemporani* (Volumul III), Editura Muzicală, p.29.
[34] Brigitte Francoise-Sappey, *Istoria muzicii în Europa,* trad. din limba franceză de Ileana Littera,Grafoart, p.126.
[35] Alexandru Leahu, *Coloristica muzicală...*, p.19.

pentru Camerino d'Albastro al ducelui Alfonso d'Este din Ferrara.[36] Tabloul a avut ca punct de pornire, pe lângă indicațiile comanditarului și descrierea lui Filostrat (Cap. VI *Eikones*, *Imagines*, sec. III) care făcea referire la un tablou imaginar, cu numele *Erotes* (*Amorașii*). Dacă pentru Filostrat marea provocare era să transpună o imagine în cuvinte (*ekphrasis*), Tițian trebuia să opereze o re-conversie în imagine.[37] Se crează în acest fel o serie de raporturi cuvânt-imagine, auz-văz, logocentrism-oculocentrism. Se spune că tabloul lui Tițian este atât de bine realizat încât „discursul lui Filostrat ar putea fi rostit din fața propriului său tablou."[38] Dacă însă redăm câteva pagini din text vedem că Filostrat vrea să incite și mai mult pe spectatori : „Plăcuta mireasmă (*eoudias*) care emană din livadă nu ajunge oare până la tine? Să-ți fie simțul mirosului leneș? (…) Ei bine, ascultă cu atenție (*prothumos akoue*), vorbele mele vor purta până la tine mireasma fructelor."[39] Este de înteles că mirosul tabloului nu este al materialelor din care este alcătuit, ci senzația trebuie sa fie de parfum de mere: (…)" fii gata să asculți, căci în curând merele te vor izbi dimpreună cu vorbele." Deci, tabloul îl vezi, îl miroși și te atinge. În centrul atenției este mărul, acest obiect simbolic al dorinței, de la Adam și Eva pâna la celebrul Apple. Tițian introduce încă un element de senzație ca un cifru secret de pătrundere și mai profund în tainele tabloului: un *putti* (*amoraș*), care nu are partener de joacă precum ceilalți, e singurul care se uită la spectatori mușcând sau sărutând un măr, gata oricând să-l arunce spre pieptul celui care privește. Victor Ieronim Stoichiță accentuează în eseul său „capacitățile picturii de a declanșa un transfer senziorial, un proces de descentralizare și re-

[36] În estetica artelor s-a vorbit despre „dulceața" muzicii ca o calitatea esențială a ei. În veacul al XIII-lea scolastic, Sf. Bonaventura atribuie „frumusețea" (*speciositas*) numai artelor vizuale. Muzicii i se conferă o altă calitate și anume, dulceața (*suavitas*). De exemplu, Friedrich Hölderlin – *Către Parce*: „Mai dați-mi doar o vară puternice Zeițe;/ Și-o toamnă, cântecu-mi să-l pârguiască,/ Pentru ca, inima mea, hrănită din belșug/ Cu-acorduri dulci, să moară liniștită."-Traducere de Șt. Aug. Doinaș (Edgar Papu, *Despre stiluri,* Editura Eminescu, 1986, p.349).

[37] Victor Ieronim Stoichiță, *Cum se savurează un tablou și alte studii de istoria artei,* Editura Humanitas, p.12.

[38] Victor Ieronim Stoichiță, *Cum se savurează...*, p.14.

[39] Victor Ieronim Stoichiță, *Cum se savurează...*, p.18.

centralizare receptivă."[40] Dacă pentru el la întrebarea „cum se savurează un tablou?" răspunsul este: „privindu-l!", pentru un muzician „cum se savurează muzica?", rămâne prioritar răspunsul „ascultându-o!"

D. Poezie și muzică. Muzica poeziei

Muzicologi distinși, critici literari și exegeți ai textului poetic au abordat această problemă a raportului dintre cuvânt și sunet muzical. Un teritoriu prea extins pentru a cuprinde detalii într-un spațiu atât de concentrat, îndrăznim totuși o sinteză care să scoată în relief măcar câțiva poeți români preocupați de rezonanța lăuntrică a versului și de muzicalitatea structurilor poetice[41]. Aș începe cu Vasile Alecsandri, un poet care face trecerea de la clasicism la romantism. După vârsta de 40 de ani el scrie celebrele *pasteluri*, poezii descriptive ce scot la iveală predominant tehnica picturală și mai puțin muzicală[42], „o lirică a liniștii și fericirii rurale." Prin această metodă descriptivă, Alecsandri a încercat să „picteze" Bărăganul. Poetul nu măsoară cu ochiul, ci cu criteriul practic. Este speriat de tot ceea ce paralizează viața – cum ar fi iarna sau bătrânețea - și este entuziasmat de tot ceea ce stimulază existența – vara și tinerețea.

Dintre poeții care au trezit cel mai mult atenția atâtor muzicieni români care au pus pe muzică versurile sale, este fără îndoială, Mihai Eminescu. El este apreciat într-o prefață de către Tudor Arghezi astfel: „Eminescu, acest Beethoven al graiului".[43] Nici că se putea o mai

---

[40] Victor Ieronim Stoichiță, *Cum se savurează...*, p.31.

[41] Edgar Papu, un eseist de marcă în critica românească, găsește în perioada romantică a picturii o muzicalitate distinctă prin expresiile intime lipsite de desfășurările spectaculare ale barocului. Comunicarea se face aproape fără cuvinte care doar se simt „prin atingerea unei complexe claviaturi lăuntrice." Asocierea romantismului în pictură cu muzica este atât de elocventă pentru că ambele sunt subiective. Nu există stări obiective în muzică.(Edgar Papu, *Despre stiluri*, Editura Eminescu, 1986, pp. 344-345).

[42] „*Concertul în luncă*, cu unele suavități, precum compararea trilului privighetoarei cu mărgăritare lunecând pe harfele îngerești, conține o idee falsă (reluată mai târziu de D. Anghel): personificarea florilor în spiritul ilustrațiilor lui J.J.Grandville la *les fleurs animées* de Alph. Karr și alții.'' (G. Călinescu, *Istoria literaturii române de la origini până în prezent*, Editura Minerva, București 1985, p.302).

[43] Vasile Vasile, *De la muzica firii și a sufletului la muzica sferelor. Muzica în viața și creația lui Eminescu*, Editura Petrion, București, p.3.

atotcuprinzătoare comparație, lansându-l pe Eminescu pe orbita *făuritorilor de grai*, alături de un *făuritor de muzică* nepieritoare. Studiile făcute asupra operei și biografiei marelui poet național au scos la iveală preocupările sale de muzică, de perfecționare a auzului interior care funcționa în mod asemănător unui compozitor. Vasile Vasile consacră lui Eminescu o lucrare[44]- *De la muzica firii și a sufletului la muzica sferelor* - unde face o analogie între unele poezii și formele muzicale: Scrisoarea a III-a - o *simfonie*, poemele eroice prezintă caractere de *dramă muzicală,* iar versurile în mentrul antic vădesc aspirație *orfică*. Instrumentele cele mai întâlnite în lirica eminesciană sunt: buciumul, cornul, fluierul, clopotul și toaca, lira, harpa și alte instrumente simbol. Multitudinea de partituri (aproximativ 100[45]) scrise pe versurile lui Eminescu arată ușurința cu care pot fi însoțite de muzică. Problema care se pune este aceea că însăși lirica eminesciană este o muzică, iar toate melodiile vin să dubleze muzicalitatea deja existentă a versului. Garabet Ibrăileanu afirmă: „Muzică, prin fond si formă, poezia lui Eminescu nu mai are nevoie de nicio altă melodie."[46] Suprapunerea celor două „partituri" generează un politonalism sau poli-modalism – după caz – și doar acea muzică însoțitoare de vers care adaugă un plus de farmec va suna în armonie. Poemele eminesciene se grupează în spații ale dorului, ale visului și armoniei: „… Iată cornul plin de jale/ Sună dulce, sună greu/ Blându-i sunet se împarte/ Peste voi, împrăștiet/ Mai încet, tot mai încet/ Mai departe… mai departe (*Povestea teiului*)" sau: „Fiind băiet, păduri cutreieram/ Și mă culcam ades lângă isvor,/ Iar brațul drept sub cap eu mi-l puneam/ S-aud cum apa sună-ncetișor;/ Un freamăt lin trecea

---

[44] Alte lucrări de specialitate: Adriana Peicu – Moldovan, *Eminescu și liedul românesc*, București, Editura Muzicală, 1977; Letiția Constantin, *Eminescu muzical: partituri aflate în Colecțiile Speciale ale BNR.* În: Conferințele Bibliotecii ASTRA, nr.144/ 2011.

[45] O listă scurtă cu cele mai cunoscute partituri pe versurile lui Eminescu: *Pe lângă plopii fără soț, Sara pe deal, Mai am un singur dor, Codrule, codruțule, Somnoroase păsărele* (Tudor Flondor), *Trei valsuri pe versuri de Eminescu* (Vasile Timiș), *Patru Madrigale...* (Paul Constantinescu*), Patru liduri de Gheorghe Dima* (*Dorința, De ce nu-mi vii, Peste vârfuri, Și daca ramuri bat în geam, Somnoroase păsărele*), Mihail Jora (*Afară-i toamnă Și dacă, La steaua, Peste vârfuri, Ce stă vântul să tot bată*), *Lucreafărul,* poem dramatic pentru soliști, cor și orchestră de Alexandru Zirra.

[46] G. Ibrăileanu, *Mihai Eminescu - studii și articole*, ediție îngrijită de Mihai Drăgan, Iași, Editura Junimea, 1974, p.121.

din ram în ram/ Și un miros venea adormitor./Astfel ades eu nopți întregi am mas/ Blând îngânat de-al valurilor glas" (*Fiind băiet, păduri cutreieram*).

Interferențe pronunțate între poezie și muzică întâlnim mai ales la poeții simboliști, conduși de sloganul lui Paul Verlaine -, *De la musique avant de toute chose* (Art poétique).[47] Aceștia sunt pasionați de melancolii autumnale, obsesia culorilor a unor instrumente muzicale prin care să își satisfacă stările sufletești melancolice: clavirul, vioara, fluierul, armonicul, pianul sau harpa. Ion Minulescu este o personalitate emblematică ce caută să stingă marile sale virbrații sufletești prin umor artistic și contrast, având la îndemână harul unor procedee estetice memorabile: „În cinstea ta/ Cea mai frumoasă şi mai nebună dintre fete/ Voi scri trei ode/ Trei romanţe,/ Trei elegii/ Şi trei sonete"…(*Odeletă*), sau:"Ne-am cunoscut în ţara-n care-alt'dată/ Manon Lescaut iubi pe Des Grieux,/ Într-un amurg de toamnă, orchestrată/ În violet,/ În alb,/ În roz/ Şi-n bleu (*Romanță fără muzică*). Muzica și culoarea vin să ajute cuvântul și în creția celorlalți poeti simboliști: Ștefan Petică, Iuliu Săvescu, Dimitrie Anghel, N. Davidescu, Eugeniu Ștefănescu-Est, Al. T. Stamatiad, Emil Isac, Elena Farago, Mihai Cruceanu și în mod special, George Bacovia („Amurg de toamnă violet .../ Doi plopi, în fund, apar în siluete:/ - Apostoli în odăjdii violete-/ Orasul e tot violet. -*Amurg violet,* sau: „Ningea bogat, şi trist ningea; era tîrziu/ Cînd m-a oprit, în drum, la geam clavirul;/ Şi-am plîns la geam, şi m-a cuprins delirul"– *Marș funebru.*

Concluzii

Am văzut că interferența artelor are loc atât la nivel de formă cât și de fond. Un tablou poate fi caracterizat prin armonie, ritm, și echilibru tonal al culorilor, iar o partitură poate să se inspire din lumea peisajelor naturale, dintr-o expoziție de tablouri, din farmecul legendelor, opere picturale sau poetice, rezultând variate aspecte programatice. Interferența artelor presupune afinitatea poeților pentru muzică și a muzicienilor pentru poezie. Nu e vorba despre

[47] G. Călinescu, *Istoria literaturii române de la origini până în prezent*, Editura Minerva, București 1985.

„fructul oprit” ci de împărtășirea unor stări complementare prin intemediul celor două arte: emoție, lirism, ritm, armonie, culoare ș.a. Antichitatea religioasă și laică arată că muzica și poezia marilor opere s-au născut simultan: *Psalmii* lui David se cântau, *Iliada și Odiseea* erau la origine poeme epice, *cântările bizantine* de strană se compuneau odată cu textele religioase de către melozi. Limitele manifestării și prezentării separat al celor două arte se vor simți imediat. Poezia sau proza, oricât de detaliate ar fi în descriere, vor atinge mai cu seamă rațiunea, intelectul, iar muzica, deși are la îndemână un limbaj al emoțiilor, dacă nu este însoțită de text nu va putea face vreodată o referire strictă la realitate și la eventualele intenții ale compozitorului. Am văzut că muzica programatică are nevoie macar de un titlu. Mariajul dintre cuvinte și muzică crează mesaje și trăiri dintre cele mai complexe: religioase, eroice, despotice, melancolice, demonice, de ură, de dragoste, de alienare ș.a.m.d.

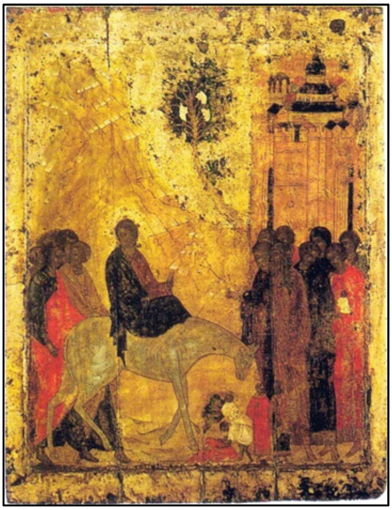
Se știe că Bach a evitat total *opera*, considerând-o un gen aproape „antimuzical”, deoarece în mare măsură, mesajul muzical era sacrificat prin prezentarea scenică[48]. Considerentele tradiționale de păstare a purității muzicii care să nu fie umbrită de elemente sincretice, au dispărut odată cu dorința publicului de a cuprinde actul artistic la modul sinestezic. „Hibridarea sau întâlnirea a două medii este un moment al adevărului și al revelației, care generează forme noi.”[49] Muzicianul modern va fi ispitit să-și îndrepte atenția spre aspecte artistice vizuale, rezultând un sincretism audio-vizual care va impune o redimensionare a gândului muzical în plan componistic și o adaptare la noile provocări și cerințe.[50]

În sfârșit, societatea viitorului va avea la îndemână muzica de oriunde și de oricând prin revoluția digitală și dezvoltarea nanotehnologiilor.[51] Dan Dediu citează ideile a doi cercetători americani – David Kusek și Gerd Leonhard – și consideră ca viitorul muzical se va caracteriza prin *abundența informației,* și, implicit nevoia de selecție

[48] George Bălan, *Misterul Bach*, Editura Florile dalbe, București, 1997, p.287.
[49] Marshall McLuhan, *Texte esențiale,* Editura Nemira, București, 2006.
[50] Cătălin Crețu, *De la sunetul sinus la anatomia umbrei-perspective tehnologice în muzica nouă,* Editura UNMB, București, 2015, pp.108-109.
[51] Dan Dediu, *Cei 9 „i” sau cum compunem*, Editura Didactică și Pedagogică, R.A., pp.9-10.

preferențială a ei, *instantaneitateai informației,* nu mai așteptăm muzica pe canale tradiționale, și *mobilitatea,* cu trimitere la telefonul mobil și tehnologia SmartPhone care te conectează live cu orice concert din lumea aceasta. Și provocările vor continua, neștiind cu siguranță ce ne va rezerva viitorul.

Planșa 1



Planșa 2



Planșa 3



Patriarhul Justinian, susţinător al muzicii bisericeşti – omofonă şi corală

Pr. Prof. dr. Nicu Moldoveanu

Într-un studiu-cronică intitulat: *Muzica bisericească în vremea Patriarhului Justinian,* publicat în revista „Biserica Ortodoxă Română”, XCI (1973), nr. 6 (număr omagial), p. 650-654, cu prilejul împlinirii unui sfert de veac de păstorire rodnică a vrednicului patriarh Justinian, am căutat să ilustrez, prin cuvintele sale, atitudinea acestui mare ierarh român în sprijinirea și promovarea cântării tradiționale, fie omofonă, fie polifonă și implicit atenția și sprijinul acordate oamenilor de muzică: profesorul, compozitorul și dirijorul Nicolae C. Lungu, pe care îl numise conferențiar universitar la nou înființata catedră de *Muzică bisericească și ritual* de la Institutul Teologic Universitar din București (la Sibiu a fost numit preotul compozitor și dirijor Gheorghe Șoima, 1911-1985), preotului profesor de psaltichie Grigore Costea, profesorului compozitor și dirijor Ion Croitoru, profesorului universitar compozitor și dirijor Ioan D. Chirescu, preotului compozitor și dirijor Ion Popescu-Runcu, arhidiaconului profesor de psaltichie Anton V. Uncu, protopsaltului profesor Chiril Popescu și ucenicilor acestora.

Cum era şi firesc, ca să se treacă la aplicarea în practică a ceea ce Sfântul Sinod a hotărât, în 1950, cu privire la generalizarea cântării omofone – unificată şi uniformizată – în toate bisericile ortodoxe din România, trebuia să se tipărească ceva în acest sens. Şi acest lucru n-a întârziat să se înfăptuiască. Iată ce spunea Patriarhul Justinian în 1949,

într-o cuvântare ţinută cu prilejul încheierii cursurilor la şcoala de cântăreţi bisericeşti din Bucureşti: „S-a constatat lipsa manualelor. O cunoaştem îndeajuns şi de aceea am luat din vreme toate măsurile în această privinţă. O comisie lucrează de trei luni de zile, mai ales pentru muzica bisericească, pentru ca să dăm un manual unic şcolilor de cântăreţi, seminariilor monahale şi chiar institutelor teologice. Aceasta a fost dorinţa preoţilor veniţi la cursurile de îndrumare, ca până la 1 septembrie să iasă acest manual, pe care să-l aprobe Sfântul Sinod şi să-l folosească întreaga Biserică Ortodoxă Română" (*Apostolat social,* IV, p. 91).

Era vorba de pregătirea pentru tipar a *Gramaticii muzicii psaltice – studiu comparativ cu notaţia liniară,* tipărită în două ediţii cu aprobarea Sfântului Sinod şi cu binecuvântarea Preafericitului Justinian, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române (Bucureşti, 1951, ed. I, Bucureşti; 1969, ed. a II-a), la care au lucrat Prof. Nicolae Lungu, de la Institutul Teologic din Bucureşti, Pr. Prof. Grigore Costea şi Prof. Ion Croitoru (ultimii doi înlocuiţi mai târziu cu Pr. Prof. univ. dr. Ene Branişte şi Prof. onorar Chiril Popescu). *Gramatica psaltică* a fost urmată în acelaşi an (1951) de *Cântările Sfintei Liturghii şi cântări la cateheze,* după melodiile tradiţionale, stilizate de Prof. N. Lungu şi Arhid. Anton Uncu.

Astfel a început o nouă epocă, unică în Ortodoxie: unificarea, uniformizarea şi transcrierea pe ambele notaţii suprapuse a cântărilor psaltice tradiţionale. Vom vedea că de-a lungul primilor douăzeci şi cinci de ani au ieşit de sub tipar şi alte volume de cântări pe ambele notaţii ca: *Anastasimatarul uniformizat – Vecernierul,* 1953 şi *Utrenierul,* 1954; *Cântările Sfintei Liturghii* şi *Podobiile celor opt glasuri,* 1960; *Cântări la unele Sfinte Taine şi ierurgii,* 1964; *Penticostarul,* partea I, 1966 etc.

Patriarhul Justinian a acordat un interes deosebit cântării generale în biserică fiindcă, după cum însuşi a mărturisit, încă de pe vremea când era preot de parohie a simţit această nevoie. „În viaţa mea de preot, zicea Patriarhul Justinian, în 22 de ani m-am străduit să învăţ pe credincioşi să cânte sfânta liturghie; la Vâlcea am avut o corală, chiar o orchestră. Mă duceam la ei de trei ori pe săptămână, la repetiţii. Toţi erau foarte disciplinaţi. Vreau să retrăiesc din nou acele clipe frumoase, în mijlocul coralei preoţilor mei" *(Apostolat social,* VI, p. 368).

La numai câţiva ani, după întronizarea sa, conducătorul Bisericii Române avea să constate cu satisfacţie că lucrurile merg din ce în ce mai bine pe tărâmul cântării bisericeşti. Cu ocazia deschiderii sesiunii Sfântului Sinod, în 1954, Patriarhul raporta următoarele: „Ca rezultat al muncii de îndrumare a preoţimii, prin directivele chiriarhilor, prin cursurile de orientare, conferinţele protopopeşti, revistele bisericeşti etc. se observă o intensificare a activităţii clerului pe tărâm bisericesc şi social. Activitatea catehetică a clerului se desfăşoară conform hotărârii Sfântului Sinod din 1950. Cântarea omofonă în unele eparhii a cuprins până la 75% din parohii. Participarea enoriaşilor la sfintele slujbe este activă, credincioşii bucurându-se că pot «cu o gură şi cu o inimă» să aducă jertfă de laudă şi să slăvească pe Dumnezeu” (*Apostolat social,* V, p. 197).

Doi ani mai târziu, vorbind în faţa Coralei Sfintei Patriarhii, arăta: „Am râvnit să organizez o corală a Patriarhiei, din ceasul întâi al ridicării mele în demnitatea de conducător al Bisericii Ortodoxe Române. Îmi întemeiam dorinţa aceasta pe o experienţă preoţească de un sfert de veac, ale cărei comandamente în această direcţie, se puteau formula astfel: cântarea omofonă pentru popor, cu participarea credincioşilor de toate vârstele la serviciile divine săvârşite în mai toate bisericile din oraşele şi satele ţării; liturghie polifonă, corală, în bisericile catedrale şi din centrele orăşeneşti. Primul comandament trebuia să ducă la regruparea credincioşilor în jurul sfintelor noastre altare, pe calea cântului religios, – o cale mai sigură şi mai de efect decât predica didactică, folosită adesea fără suficientă pregătire de către unii din clericii noştri[…] După trecerea celor câţiva ani, de când gândurile mele au prins viaţă în Biserica Ortodoxă a neamului nostru, se pare că avem toate îndreptăţirile să credem că nu am greşit în luarea măsurilor, generalizate astăzi pretutindeni în ţară. În marea majoritate a bisericilor din mediul rural şi în bisericile orăşeneşti zise «de cartier» credincioşii participă activ la oficierea serviciilor liturgice, fapt pentru care ei înţeleg acum mai bine sensul simbolic şi valoarea sfinţitoare a diferitelor taine şi ierurgii. Prin aceasta a fost sporit şi orizontul înţelegerii lor pentru sistemul dogmatic şi moral al creştinismului ortodox, fă-cându-se astfel, pe nesimţite, o operă constructivă de catehizare” (*Apostolat social,* VI, pp. 206-207).

La 2 aprilie 1958, adresa elevilor seminarişti următorul îndemn: „Pe toţi să-i învăţaţi cântările Bisericii noastre. Aveţi datoria să nu stingeţi lumina sfintelor cântări. S-o duceţi cu toată grija! […] Ştiţi strădaniile noastre, începute acum şapte ani de zile, ca toţi credincioşii să cânte în obşte. Sunt sate unde nu se cântă în obşte. Poate că e din pricina voastră că n-aţi ajutat pe preoţi[…] Fiecare să pregătiţi cu tinerii şi tinerele din sat cântările Sfintei Liturghii" (*Apostolat social,* VI, pp. 371-373).

Dar cântarea aceasta în biserici nu trebuia executată oricum. Patriarhul nu a ezitat să facă recomandări în această privinţă. Impresionat de cântarea executată la Sfânta Liturghie de către maicile eleve ale Seminarului monahal de la Mânăstirea Hurezi, le spunea: „Tot aşa de plăcut m-a impresionat sfiiciunea în care aţi executat cântările de răspuns la Sfânta Liturghie – căci muzica religioasă trebuie cântată lin, aproape şoptit, iar lina cântare a imnelor Sfintei Liturghii să reverse peste sufletele tuturor balsamul păcii lăuntrice, ca o punte nevăzută între oameni şi Creatorul lor" (*Apostolat social*, VI, p. 316).

De asemenea, la 18 noiembrie 1957, cu prilejul deschiderii cursurilor de îndrumare pastorală pentru cea de a XXVIII-a serie de preoţi, Patriarhul se adresa cursanţilor cu următoarele cuvinte: „Aţi venit aici ca, pe lângă această împrospătare şi îmbogăţire a cunoştinţelor, să munciţi şi să realizaţi unitatea cultului nostru. Iată ce frumos exemplu am avut astăzi: preoţi de la Rădăuţi şi Câmpulung Moldovenesc, până la Turnu-Severin, au dat răspunsuri atât de frumoase la slujba săvârşită, făcând astfel dovada că la parohiile lor au pus în practică deja cântarea omofonă, hotărâtă de Sfântul Sinod" (*Apostolat social,* VI, p. 324).

Patriarhul Justinian şi-a exprimat în nenumărate rânduri încrederea că s-ar putea realiza lucruri şi mai frumoase, dacă preoţimea noastră ar şti să se folosească mai activ de unele instrumente pastorale de muncă, pe care i le-a pus la îndemână însăşi conducerea Bisericii. „Mă gândesc, zicea, îndeosebi la cântarea în comun a Sfintei Liturghii. Cântarea în comun a Sfintei Liturghii constituie mijlocul cel mai fericit pentru închegarea unităţii spirituale a credincioşilor dintr-o parohie. În bisericile unde a fost introdusă, preotul a realizat deodată mai multe lucruri, precum: adâncirea legăturilor sufleteşti cu biserica, nevoia de a te şti totdeauna prezent la săvârşirea sfintei jertfe

liturgice, o mai largă cuprindere a dogmelor creştinismului şi o mai intensă trăire a principiilor de morală creştină... – în sfârşit – faptul cel mai de seamă – o sporire sim-ţitoare a numărului celor ce frecventează sfintele slujbe” *(Apostolat social,* VI, p. 387).

Puterea incontestabilă a muzicii în păstrarea conştiinţei unităţii sufleteşti este accentuată de Întâistătătorul Bisericii Ortodoxe Române cu prilejul sfinţirii paraclisului din reşedinţa episcopiei Aradului, la 23 octombrie 1967: „Aici am observat un lucru deosebit de frumos: cântarea tuturor credincioşilor la sfintele slujbe. Este adevărat că Sfântul Sinod al Bisericii noastre, printr-o hotărâre, a stabilit încă din 1950 cântarea omofonă a tuturor credincioşilor în bisericile noastre cu convingerea fermă că ea ajută şi întăreşte pe credincioşi în păstrarea dreptei credinţe şi îi apără faţă de prozelitismul altora. Poporul dreptcredincios s-a bucurat mult de această hotărâre a Sfântului Sinod şi astăzi mai toate bisericile ortodoxe române au cântarea omofonă, care – deşi este de origine bizantină – a fost adaptată în curgerea vremii specificului nostru românesc, fiind ferită de influenţele străine” (*Apostolat social,* VI, p. 390).

Se cunosc şi cazuri când vrednicul de pomenire Patriarh Justinian a trebuit să aplice un deosebit tact pedagogic, ţinând seama de specificul regiunii în care se află. Astfel, continuând cuvântarea la Arad, spunea: „Folosesc de aceea prilejul acesta pentru a îndemna pe toţi preoţii şi credincioşii din Eparhia Aradului să îndrăgească necontenit cântarea în comun la sfintele slujbe, păstrând atât melodiile locale, cât şi învăţând muzica bisericească tradiţională cântată pe cuprinsul întregii ţări, fiindcă, împreună cu slujba noastră şi cu celelalte rânduieli şi tradiţii ortodoxe, muzica are şi ea un important rol în întărirea conştiinţei unităţii noastre sufleteşti. Când toţi credincioşii vor cunoaşte bine slujbele Bisericii noastre şi vor cânta cu toţi la Sfânta Liturghie, la botez, atunci nimeni nu va mai părăsi credinţa străbună, trecând la alte confesiuni” *(Apostolat social,* IX, p. 277).

Efectele binefăcătoare ale cântării în comun sunt relevate de Patriarhul Justinian şi cu alte prilejuri, când spune, că „acolo unde credincioşii cunosc învăţătura Bisericii lor, unde ei au învăţat bine imnele sfintei liturghii, acolo unde ştiu să cânte minunatele imne ale Sfinţilor Părinţi, n-au să poată să-i mai amăgească niciodată cei de alte

credinţe" - şi aminteşte, în continuare, de măsura Vaticanului, care, deşi târziu, şi-a dat totuşi seama de necesitatea oficierii slujbelor în limbile naţionale ale popoarelor cuprinse în aria catolicismului, ca credincioşii să fie învăţaţi să dea răspunsuri la Sfânta Liturghie în limba lor maternă *(Apostolat social, X,* p. 120).

Dar Patriarhul a constatat şi unele lucruri nedorite. Astfel, cu prilejul deschiderii lucrărilor Adunării Eparhiale a Sfintei Arhiepiscopii a Bucureştilor, după ce trece în revistă realizările cele mai importante din timpul arhipăstoririi Sale, constată că „nu toţi preoţii execută şi practică acest program stabilit de Sfântul Sinod. Nu toţi preoţii noştri au introdus în bisericile lor cântarea în comun, a credincioşilor. Nu toţi preoţii noştri stăruiesc cu timp şi fără timp pentru ca numărul credincioşilor care să le dea răspunsuri la Sfânta Liturghie şi la celelalte slujbe bisericeşti, mai cu seamă la săvârşirea Sfintelor Taine, să fie cât mai mare dacă nu este cu putinţă ca în unanimitate ei să facă acest lucru" *(Apostolat social,* X, p. 218).

Căci, „cum putem califica un preot care nu citeşte nici tâlcuirea Evangheliei, nici Cazania, care nu ţine nici predică şi nu are nici cântare în comun cu credincioşii?". Şi, ca orice tată bun care când îşi iubeşte copiii îi şi ceartă, Patriarhul promite că va controla în viitor acest lucru şi pe cei ce-i va găsi vinovaţi îi va trece în situaţia de provizorat, până ce alt preot mai vrednic va cere parohia respectivă *(Apostolat social,* X, p. 120).

În ceea ce priveşte cântarea corală psaltică tradiţională sau în stil psaltic curat, Patriarhul Justinian s-a arătat de la început tot atât de grijuliu ca şi în cazul celei omofone.

De aceea afirma că al doilea comandament este menit să contribuie la progresul muzicii bisericeşti, să dezvolte creaţia muzicală ortodoxă românească, pornind de la motivele psaltice tradiţionale – valorificând, aşadar, în mod creator, întreg tezaurul muzical religios, născut în Biserică şi păstrat de ea de-a lungul veacurilor. „Iar misiunea aceasta am încredinţat-o, în mod deosebit, Coralei Patriarhiei care va trebui să fie dătătoare de ton şi deschizătoare de drumuri noi în muzica religioasă românească, pentru toate bisericile fruntaşe din ţară. În plus, comandamentul acesta are menirea să satisfacă şi nevoile sufleteşti ale acelora dintre credincioşii Bisericii noastre, obiş-

nuiţi cu muzica polifonică, – credincioşii pentru care muzica simplă pe o singură voce nu poate fi satisfăcătoare"... „Cât priveşte rolul care a revenit Coralei Patriarhiei şi celorlalte coruri bisericeşti, bine organizate, din restul ţării, sunt bucuros să constat, că gândurile mele n-au rămas fără rod, înregistrându-se şi aici frumoase şi pilduitoare succese. Iubitorii de muzică religioasă polifonică pot asculta în catedrala Patriarhiei o liturghie de inspiraţie psaltică atât de apropiată de melosul cântecului popular, tratată însă pe planul înalt al regulilor de armonie şi simfonism, proprii muzicii culte" *(Apostolat social,* VI, pp. 206-207).

Între timp au mai apărut şi alte colecţii de cântări corale bisericeşti, ca: *Liturghia psaltică mixtă, pe melodiile tradiţionale ale Bisericii Ortodoxe Române,* pe glasurile V şi VIII, plus diverse cântări speciale, adăugate la sfârşit, lucrate armonic şi contra-punctic de Prof. Nicolae Lungu (Bucureşti, 1957), urmate de multe alte piese muzicale psaltice armonizate pentru cor mixt sau bărbătesc, publicate în revistele teologice sau în extrase.

Mai amintim: *Cântările liturgice în stil psaltic* de Pr. Ioan Popescu-Runcu (Bucureşti, 1956) precum şi volumul *Iubi-Te-voi, Doamne* (Bucureşti, 1960), cuprinzând piese de diferiţi autori. Tot în acest răstimp s-au retipărit lucrări muzicale reprezentative, ca: *Liturghia psaltică* de Teodor Teodorescu-Iaşi, *Liturghia* lui Gh. Cucu; s-au audiat în mod festiv în catedrala Sfintei Patriarhii şi alte liturghii modale ca cea compusă de maestrul Gh. Dumitrescu, *Cântările Sfintei Liturghii,* glas III, *modul frigian,* de Pr. Iulian Cârstoiu şi altele.

Liturghia psaltică (N. Lungu) a fost în repetate rânduri elogiată şi recomandată formaţiilor corale bisericeşti de însuşi Patriarhul Justinian: „Cunoaşteţi gândurile mele în legătură cu muzica bisericească. Le-am exprimat în repetate rânduri. Revin acum asupra lor, luând prilej pentru aceasta de la apariţia recentă a mult aşteptatei lucrări *Liturghia psaltică* a directorului d-voastră, maestrul Nicolae Lungu[…] Am încredinţat Coralei Patriarhiei misiunea de a lucra un repertoriu liturgic psaltic[…] Astăzi *Liturghia psaltică* a văzut lumina tiparului şi sunt convins că tipărirea acestei valoroase lucrări va însemna un moment de importanţă excepţională pentru dezvoltarea de mâine a muzicii noastre bisericeşti" *(Apostolat social,* VI, p. 355). Cu aceeaşi

ocazie Patriarhul a făcut o privire generală foarte competentă asupra perioadelor de dezvoltare a cântării corale bisericeşti, amintind şi de influenţele străine de duhul melodiilor psaltice tradiţionale din ultima sută de ani, mai ales în oraşe.

Socotind dăunător curentul acesta pentru dezvoltarea Bisericii Ortodoxe Române pe făgaşuri tradiţionale, „s-au luat la vreme, prin Sfântul Sinod, măsurile cunoscute: generalizarea cântării psaltice omofone în toate bisericile din ţară, cu participarea credincioşilor la răspunsurile liturgice şi organizarea de coruri bisericeşti, care să execute aceleaşi melodii psaltice, armonizate însă potrivit structurii lor specifice" *(Apostolat social,* VI, p. 354).

După un concert de colinde executat de Corala preoţilor în 1956, Patriarhul Justinian spunea: „Vă urmăresc de ani şi ani munca şi biruinţele morale pe care le-aţi câştigat în această Corală preoţească. Aţi dibuit (sic!) la început, v-a fost greu să aflaţi un repertoriu scris pentru cor de bărbaţi, aţi luptat cu mentalităţi şi curente ostile ideii de grupare muzicală preoţească, dar aţi trecut în decursul vremii peste toate, iar acum vă prezentaţi ca un corp unitar şi omogen, admirabil închegat... Vă îndemn să continuaţi munca cucerniciilor voastre în acest domeniu, dezgropând comorile de vers şi melodie populară, create în decursul veacurilor de geniul obştesc al neamului" *(Apostolat social,* VI, pp. 209-210).

Ceva mai târziu avea să facă o remarcă şi mai îmbucurătoare cu privire la îmbunătăţirea repertoriului ambelor formaţii şi la progresul artistic simţitor făcut de acestea. Astfel, încurajaţi, preotul Ioan Popescu-Runcu, conducătorul artistic al Coralei preoţilor, avea să dea la lumină opere inspirate din folclorul nostru religios, compunând fresca muzicală *În vremea aceea ...* (stil oratoriu cu solişti, cor bărbătesc şi acompaniament de orgă sau pian), *Balada vremilor străbune,* închinată Patriarhului Justinian, la douăzeci de ani de arhipăstorire şi multe altele.

Aveau să apară colinde culese şi armonizate de compozitorii I. Chirescu, N. Lungu şi de ucenicii acestuia. Nu putem încheia fără a aminti cu bucurie o altă realizare a Patriarhului Justinian, anume aceea de a fi ridicat şi catedra de *Cântare bisericească şi ritual* la nivel de egalitate cu celelalte discipline teologice, în cadrul cursurilor de doctorat, unde se pregătesc viitorii profesori de muzică de care Biserica are nevoie.

De la o vreme, mai precis după evenimentele din decembrie 1989, întreaga perioadă, plină de realizări organizatorice, religioase, sociale, cultural-muzicale etc., din epoca patriarhului Justinian Marina este judecată astăzi superficial și chiar cu răutate de către unii cârcotași, care nu știu mai nimic despre frământările întregului cler orthodox, în fruntea căruia se afla, din 1948, vrednicul părinte, fost director al Seminarului Teologic vâlcean, rămas văduv, cu grija creșterii și educării celor doi copii, ales acum (1948), patriarch al Bisericii Ortodoxe Române, pe care a păstorit-o cu înțelepciune și autoritate aproape 30 de ani, între două momente nefaste ce s-au abătut asupra României, anume: instalarea regimului ateu, importat din Răsărit (1948) și cutremurul cel mare din 4 martie 1977, care l-a impresionat negativ destul de profund, încât după ce ieșise din spitalul Elias la câteva zile, mai precis în ziua de 26 martie, și-a dat duhul, dormindu-și somnul de veci în naosul Mănăstirii Radu Vodă[1] din București, care figura pe lista de demolări ceaușiste și pentru care s-a luptat și a reușit, prin multă osteneală și insistență și chiar și prin moartea sa, să o aducă din nou sub oblăduirea Bisericii, așa cum fusese câteva sute de ani de la zidirea ei.

Aici, unde funcționase și Internatul Teologic, ca o palidă compensație a instalat Seminarul Teologic Ortodox, în urma dispariției celor două Seminare bucureștene – Central (1836-1948) și „Nifon Mitropolitul" (1872-1948), întemeiat din agoniseala vrednicului mitropolit Nifon Rusailă (1789-1875), care păstrase Mitropolia Țării Românești între 1850-1875, ambele desființate în 1948 de regimul ateu, instalat de tancurile sovietice.

Gestul și strategia patriarhului Justinian ne amintește de Sfântul Voievod Ștefan cel Mare, care și-a pregătit locul de veci în ctitoria sa dragă, Sf. Mănăstirea Putna, zidită la anul 1471, spre hotarul de est al Moldovei sale, pentru ca nu cumva dușmanii să mai îndrăznească a pofti țărișoara aceasta, rușinându-se măcar de mormântul său ce stă de veghe aici, aproape de hotar.

---

[1] Mănăstirea Radu Vodă a fost zidită de domnitorul Alexandru al II-lea Mircea (1568-1577), apoi distrusă de turcii lui Sinan Pașa la 1595, refăcută de nepotul primului ctitor, domnitorul Radu Mihnea în timpul celor două domnii muntene (1611, 1620-1623), după care i s-a păstrat numele Sfânta Troiță – Radu Vodă „din Jos de București" (Vezi: *Istoria Românilor,* vol. VI, Editura Enciclopedică, București, 2003, p. 967).

În ceea ce privește activitatea musical-bisericească, la care ne-am referit în aceste rânduri, este privită în fel și chip de către unii critici neaveniți. De pildă, despre cântările psaltice uniformizate, unificate, stilizate și redactate pentru prima data pe ambele notații musicale (psaltică și liniară) din strictă și imperioasă necesitate, zămislite în vâltoarea unor vremuri potrivnice și tulburi pentru Biserică și nu numai, începând din epoca vrednicului de pomenire Patriarhul Justinian Marina (1948-1977), unii muzicieni laici mai tineri, din zilele noastre, care nu s-au confruntat cu greutăți și care n-au cunoștință despre efortul apreciabil depus de Biserica noastră pentru salvarea predaniilor străbune românești, își dau astăzi cu părerea într-un mod răutăcios, strigând pe la toate răspântiile, că aceste cântări sunt „comuniste".

O aberație mai deplasată și mai inconștientă nici c-am auzit vreodată! Trebuie să fii cu totul înrăit sau – Doamne, ferește – să-ți lipsească vreo doagă ca să gândești atât de optuz, când toată lumea de bună credință știe că aceste cântări sunt vechi creații tradiționale românești, traduse la început din grecește, apoi mai târziu compuse în spirit bizantino-românesc de către protopsalții noștri pe întinderea a câteva secole și răspândite în întreaga Biserică Ortodoxă Română, fiind destinate preoților, cântăreților și tuturor credincioșilor cu oarecare simț muzical. Și chiar dacă au existat și perioade când strana era apanajul unui singur sau a doi cântăreți, totuși mai cu seamă cântările Sfintei Liturghii din moși-strămoși erau destinate întregii comunități creștine. Adevărul este că acum, după 1948, cântăreții bisericești erau din ce în ce mai puțini, din cauza desființării de către regimul instalat la putere, a școlilor teologice și de cântăreți bisericești.

De aceea și grija Bisericii noastre strămoșești devine tot mai stringentă și mai necesară prin măsuri ce se impuneau fără întârziere în selectarea celor mai frumoase și mai accesibile cântări bisericești-psaltice din întreaga și vasta literatură muzicală, atât de bogată, căci fiecare protopsalt cu oarecare veleități componistice alcătuia cântările într-un anumit stil personal, le tipărea și le aplica în zona în care își desfășura activitatea didactică, mai ales că ifosul psaltic pătrunsese de câteva veacuri în mai toate zonele locuite de români și chiar de aromâni, dar care din cauza vitregiei vremurilor cântarea bisericească ajunsese la o diversitate stridentă, ca să nu zicem la o lipsă totală de unitate.

De aici și critica unor cârcotași necunoscători ai frământărilor de atunci, că – vezi, Doamne – s-a „colectivizat" sau s-a „comunizat" și cântarea bisericească, deși ei nu știu că această cântare bisericească încă din vechime a fost comună și la îndemâna tuturor credincioșilor. Dar ei judecă după epoca laică de tristă amintire, în care s-a realizat uniformizarea cântărilor bisericești psaltice. Ei bine, de altfel aceiași indivizi vorbesc de „Patriarhul roșu", adică de vrednicul Justinian Marina, care numai Bunul Dumnezeu știe cât s-a zbătut să mențină Biserica română și tot ce ținea de ea pe linia de plutire, răzbătând printre talazurile aberațiilor regimului comunist, a cărui stafie nefastă încă bântuie și astăzi după mai bine de un sfert de secol.

Ne întrebăm totuși: Cum poate cineva întreg la minte să-și închipuie că această uniformizare, la care se adaugă scrierea pe ambele notații suprapuse sau paralele (psaltică-orientală și liniară-occidentală) s-ar fi produs la comandă politică, aceasta nefiind în niciun caz în interesul regimului comunist ateu ca poporul drept-credincios să cânte în Biserica străbună cu o singură gură și dintr-o singură inimă, căci „organele" aveau tot interesul să dispară și bisericile și tot ce se referea la Dumnezeu, Cel mai presus de orice stăpânire, care, după mintea lor, le făcea concurență, neștiind ei că Dumnezeu nu-și pune mintea cu toți nebunii, ci îi lasă să piară pe limba lor.

Și iarăși ne întrebăm cum de acești cârcotași nu se întreabă și nu se uimesc de ultra bogăția cântecelor muncitorești de masse, care folosind texte ce incită la „lupta de clasă", deci la ură, apăreau pe bandă rulantă, fiind produsul unor poetași de serviciu și compozitorași de două parale, angajați, înrolați și stipendiați, în fruntea lor aflându-se – culmea! – unii adevărați și mari compozitori în toată legea – e drept puțini la număr – plătiți boierește sau șantajați de către autoritățile comuniste românești, compozitori care, în pofida lipsei de hârtie invocată tot timpul de către cei responsabili, tipăreau o vastă maculatură muzicală, care să fie la îndemâna masselor populare și care conținea tot felul de cântece, unele mai puerile și mai aberante decât altele, astăzi aruncate toate la coșul de gunoi al istoriei.

Ceva mai târziu, prin 1972, marele mentor al acestora, el însuși mare compozitor, profesor și dirijor, fiu de protoiereu, dirigintele

corului bisericii „Domnița Bălașa”, artist al poporului (1889-1980) a încercat să-și spele păcatul, tipărind totuși, cu binecuvântarea Patriarhului Justinian, *Cântările Sfintei Liturghii pe melodiile psaltice tradiționale românești pentru cor mixt*, care, alături de cele tipărite de Nicolae Lungu în 1957, alcătuiesc „repertoriul de aur” al cântărilor corale psaltice românești.

Departe de noi gândul de a impieta memoria cuiva, dar adevărul trebuie spus. Noroc că, acești compozitori, pe lângă cântecele închinate la început lui Stalin, au compus și altele valoroase, care, dacă li s-ar înlocui textul de atunci, cu texte poetice veritabile, ar deveni lucrări corale de certă valoare.

Mai sunt alții sau poate cam aceiași cârcotași, care apar și pe la televizor, lăudându-se de mama focului că dacă nu apăreau ei (sau mai binezis, dacă nu se metamorfozau după 90), Biserica era pierdută cu psaltichie cu tot. Nimic mai fals și mai fariseic!

Dimpotrivă, am putea afirma, fără să greșim, că mai mult au stricat.

Biserica Ortodoxă Română din totdeauna și tot timpul și-a organizat întreaga activitate cu multă chibzuință și cu mult tact, așa încât atunci când a fost absolută nevoie și-a extins aria de acțiune, fără a depăși hotarele bunului simț, iar când se ivea o perioadă de restriște, și-o restrângea lent și discret cu smerenie și fără ostentație.

Școlile teologice au funcționat continuu iar muzica bisericească a fost cultivată și promovată de către oameni bine pregătiți profesional, așa încât n-a existat niciun hiatus.

Au existat frământări până la jumătatea veacului trecut. Să ne amintim că în anii ’30-’40, preotul Ioan D. Petrescu-Visarion (1884-1970) susținea, după ce se întorsese de la Paris, unde studiase, la vestita Schola Cantorum, muzica veche bizantină și cântul gregorian (cântare bizantină apuseană), revenirea la puritatea cântării vechi bizantine, pe care el însuși o practica la biserica Visarion din București și la orice slujbă săvârșită cu diverse ocazii.

Era vorba, zicea Sfinția Sa, de cântarea bizantină de dinaintea influențării acesteia de muzica perso-arabă și turcească. Exagera puțin, dar ideea nu era de neglijat, ci chiar de apreciat, numai că, după trecerea a sute de ani, cântarea psaltică nu se mai putea întoarce

din drumul parcurs de atâtea generații. Și apoi, noi o luaserăm de la greci, care o filtraseră destul de bine, căci în definitiv eram cu toții ortodocși. N-am luat-o de la arabi sau turci, cu care n-aveam nimic comun.

Atitudinea și probabil convingerea preotului I.D. Petrescu erau justificate numai pentru faptul că Sfinția Sa preda la Academia de Muzică Religioasă din București, înființată în anul 1928 de către Patriarhul Miron Cristea, cântarea veche bizantină și cântul gregorian, deși era preot ortodox. Interesant dar ciudat! Că preda n-ar fi fost nimic, dar susținea, cum am spus mai sus, revenirea noastră la această muzică, extrem de simplă, chiar plată, practicată de Biserica Romano-Catolică, ceea ce era de neconceput.

În orice caz, nu s-a putut opune de unul singur realității de fapt, adică muzicii psaltice, așa cum o avem și astăzi fiind susținută în timp de toată cântărețimea română, organizată în Asociația Generală a Cântăreților din România, înființată și condusă timp de 30 de ani de marele profesor-protopsalt Ion Popescu-Pasărea (1871-1943), care fusese și profesor preotului Petrescu, iar mai târziu de urmașul lui, cântărețul poet și ziarist, Marin I. Predescu (1891-1979).

Adevărul este că muzica veche bizantină, cu notația neumatică specifică ei, a fost adoptată și de Biserica apuseană, care cu vremea a renunțat la notația aceasta neumatică deoarece se inventase în secolul XI notația liniară pe portativ, dar a păstrat melodiile simple, plate ale muzicii vechi bizantine, în forma lor primară, așa încât după Schisma cea mare de la 1054, Orientul și-a văzut în continuare de drumul lui, dezvoltând cântarea pe orizontal, monodic, din care a rezultat bogăția melismatică, moștenită și păstrată până astăzi, sub o formă sau alta, de către Bisericile naționale din zona de influență ortodoxă a Bizanțului, iar Occidentul și-a dezvoltat muzica pe vertical, polifonic, păstrând doar melodiile vechi bizantine simple, drept cantus planus, pe care compozitorii de mai târziu le repartizau tenorilor, acompaniindu-le cu celelalte voci (Sopran, Alto, Bass), rezultând astfel capodoperele corale și vocal-instrumentale de mai târziu, care se și potriveau cu somptuoasele catedrale occidentale.

Dar nici cântarea bizantină n-a rămas pe loc nicio clipă. De exemplu, dacă vom compara cântările din manuscrisul muzical grec

953 din Biblioteca Academiei Române, datând din secolul XIV cu cele din manuscrisul muzical grec 130, de la aceeași Bibliotecă, din secolul XVIII, vom constata cât de simple sunt melodiile bizantine din primul și cât de dezvoltate sunt cele din al doilea.

Deci, nu protopsalții noștri au dezvoltat cântările psaltice, care uneori erau prelungite, în lipsa textului, cu teriremuri, niște monosilabe inventate, care să înlocuiască textul în melodiile exagerat dezvoltate și cântate de obicei la privegherile de toată noaptea, mai ales în Muntele Athos.

Dar, să ne întoarcem la ale noastre, la începutul veacului XX, când confruntările pe tema cântărilor bisericești românești atingeau chiar forme jignitoare, în articole publicate prin diverse ziare, dar și în revista *Cultura,* întemeiată de profesorul protopsalt Ion Popescu-Pasărea, în 1911, ca organ al Asociației Generale a Cântăreților din România.

Iată cum suna reclamația către Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, adresată de Marin I. Predescu, prim redactor la revista *Cultura,* și maestru-asistent de psaltichie la Academia de Muzică Religioasă din București (Profesoul I. Popescu-Pasărea se pensionase de la ambele Seminare Teologice – Central și Nifon – din București și probabil și de la Academia de Muzică Religioasă):

> „Părintele Petrescu nu cântă, nu vrea să cânte niciodată, la nicio slujbă religioasă în stil psaltic, ci în cel gregorian, apusean. Face conferințe publice cu demonstrațiuni polifonice, căutând stăruitor să demonstreze nevalabilitatea emoțională, sub raport religios, a cântării psaltice și „superioritatea" liniei mate, incolore a cântului gregorian, căruia P.C. Sa îi zice „autentic bizantin". La sala Dalles, luni 27 martie 1939, în fața unui public numeros, a afirmat: Muzica de azi a Bisericii noastre, a spus P.C. Sa, pe care unii o numesc „strămoșească", „națională" (vedeți persiflarea) nu are nimic din cântul bizantin vechi! Este o alcătuire hibridă a psalților, după fantezie, cu elemente dulcege, mahalagești, de romanțe sentimentale, formând un fel de condiment liturgic". (Este într-adevăr, o blasfemie să spui așa ceva de Filotei sin Agăi Jipei din Sf. Mitropolie a Bucureștilor cu a sa „Psaltikie rumănească" de la 1713, tradusă după izvoare grecești, sau de vrednicul și smeritul ieromonah Macarie, tot din Sf. Mitropolie, care a tradus și tipărit pentru prima oară *Teriticonul, Anastasimatarul* și *Irmologhionul*, la Viena, în anul 1823 și de ceilalți urmași ai lui n.a.).

Drept răspuns, în numărul următor al revistei *Cultura,* tot din 1939 a apărut articolul: „Un ignorant muzicant – cazul părintelui I.D. Petrescu de la Biserica Visarion din București”, scris de un oarecare cântăreț Mihail D. Rădescu de pe la Craiova sau Caracal, care, dintr-o întâmplare nefericită, fusese sau era și el profesor la Academia de Muzică Religioasă din București, neavând o pregătire specială, cum se lăuda, „corectează” (!) transcrierile de muzică bizantină ale lui I.D. Petrescu, găsind, după părerea lui, o serie de greșeli în transcrierea liniară a unor cântări din vechile manuscrise bizantine, nefiind el cel mai indicat să-l corecteze pe bine informatul în materie preotul I.D. Petrescu, dar care purta vina devierii sale. Să ne amintim și de conflictul său cu compozitorul Paul Constantinescu.

Articolul este precedat de reclamația lui Marin Predescu, cântăreț la biserica „Sf. Gheorghe-Nou” din București și asistentul lui Ion Popescu-Pasărea, în care cerea Sfântului Sinod măsuri împotriva preotului I.D. Petrescu, care, „în biserica al cărei preot este, a introdus cântare străină, iar ca director al Academiei de Muzică Religioasă, vrea să înlăture studiul psaltichiei din această înaltă școală”. Posibil și urât din partea sa.

Era aici și manipulare ziaristică, dar și încăpățânare din partea unui slujitor ortodox, care studiase, e drept, la Schola Cantorum din Paris aspecte despre muzica veche bizantină și cântul gregorian, păstrat de Biserica Romano-Catolică.

Dar nu era singurul care studiase aici. Fuseseră aici mai mulți muzicieni români, dar niciunul nu și-a pus problema să schimbe cântarea psaltică din Biserica Română, unde aceasta prinsese deja rădăcini adânci, ceea ce dovedea că învinsese tradiția românească a sistemei celei noi, lansată la Constantinopol în anul 1814 și introdusă la noi definitiv de către protopsaltul grec Emanuel Petru Efesiu, care întemeiase școală specială la București, în 1816, iar în 1820 va tipări pentru prima dată – e drept, în grecește – *Anastasimatarul,* urmat la 1823 de *Anastasimatarul* în românește, tipărit la Viena de Macarie Ieromonahul (Vezi mai pe larg: Preot Victor Frangulea, *Profesorul protopsalt Ion Popescu-Pasărea,* Ed.IBMO, București, 2004, p. 277-297).

Fusese și studiase tot la Paris, de exemplu, marele muzician român Dumitru Georgescu Kiriac (1866-1928) care, atunci când s-a

întors în țară, n-a eliminat nimic, ci dimpotrivă a nemurit psaltichia, îmbrăcând-o pentru prima dată în veșmântul armonic, iar cei de după el au dus mai departe această nobilă lucrare, creându-se cu vremea o literatură muzicală corală psaltică foarte bogată la noi în Biserica românească.

Iată ce spunea pe la 1900 un luminat slujitor român, Gheorghe D. Șerban (23 apr. 1874 – 10 martie 1930), fost diacon la biserica Cotroceni și Biserica Albă, apoi preot la Schitu Măgureanu și Popa Tatu din București, într-un articol, publicat în ziarul *Apărarea Națională* (joi, 23 martie 1900) și intitulat *Muzica bisericească orientală:* „Când artizanii mișcării de dezrobire a românilor au început să ne aducă din apus roadele progresului, o pornire, un vânt de indiferență pentru tot ce aveau și-a făcut apariţiunea în țara noastră orientală. Tot ce venea din Apus era bun, imitat și îmbrățișat cu căldură, tot ce aveam noi era oriental, necioplit, vrednic de aruncat. Așa a fost cu costumele, cu obiceiurile vechi și cu eticheta boierească; așa cu o sumă de tradiții și datini strămoșești. Odată porniți pe povârnișul reformelor, nu ne puteam opri ușor. Trecutul inspira oroare și tot ce se lega de el era menit să cadă în desuetudine.

Așa s-a întâmplat și cu muzica orientală cântată în Biserica Română. Când am importat din Apus sistemul notației liniare, susceptibil de a fi cântat de mai multe voci, lumea noastră, îndrăgostită cum era de lucruri străine, a început să nu mai asculte cu aceeași plăcere vechea cântare, psaltică. Școlile de cântăreți nu mai erau, iar psaltica nu se mai învăța prin școlile primare, cum era înainte. Doar în Seminarii și pe la mănăstiri dacă se mai cultiva în adevăratul ei înțeles (Asta din vremea lui Cuza, n.n.).

Lumea noastră a prins din ce în ce mai mult gust de coruri și chiar pe la strană nu se mai cântă curat bisericește. Ca urmare, a început să se creadă că muzica orientală, cu notația ei, nu mai este potrivită pentru timpul nostru (se confundă proasta ei execuție, provenită din neștiință, cu însăși calitatea ei) și ca atare trebuie gonită din biserică. Un profesor, de altfel, de valoare, a ajuns să ceară direct Sinodului desființarea muzicii orientale și înlăturarea ei din toate bisericile și din Seminarii (G. Musicescu cerea eliminarea notației psaltice, n.n.).

Dar iată că tocmai atunci când credeam muzica orientală învechită, o vedem că reînvie cu noi puteri, cu noi frumuseți. Dirigintele corului vocal de la capela română din Paris, D. Kiriac, a putut armoniza, după un sistem cu totul modern, câteva din cântările noastre bisericești; păstrând caracterul și dulceața melodiei vechi. Probele făcute la Internatul Teologic și la Ateneu, înaintea unui public cunoscător, au arătat hotărâtor cât de frumoasă este această muzică, cât de dulce și de potrivită cu sentimentele și pornirile sufletului nostru. S-a constatat nu numai că e susceptibilă de a fi cântată pe mai multe voci, dar că, în interesul frumosului, nu trebuie schimbat absolut nimic din melodia proprie bisericească; că bucățile în care partea melodică orientală a fost bine reprodusă au ieșit admirabil și au plăcut tuturor.

Să se noteze că nu-i decât un început, dar totuși un început frumos. Să se lucreze înainte pe calea apucată, să se păstreze cu scrupulozitate melodia proprie bisericească, neadăugându-i nimic eterogen, nimic teatral, nimic alta decât armonia, și vom avea adevărată podoabă originală în biserică. Aceasta cred că au cugetat-o toți cei ce au asistat la probele domnului Kiriac.

Ne pare foarte bine de acest frumos început și suntem bucuroși și mândri că vedem reînviind lucrurile strămoșești. E o lecție meritată aceea pe care o primim, care ni se impune fără voia noastră, și morala care se desprinde este să nu ne grăbim niciodată a arunca ce-i al nostru, pentru a primi un lucru străin și a cărui superioritate este încă discutabilă. Să nu credem cu ușurință că tot ce este strămoșesc e învechit și urât, oriental și necioplit; căci dacă în trecutul nostru avem și lucruri urâte, nu trebuie să credem că toate sunt astfel. Meșteșugul este a le alege și eventual a le completa și dezvolta, iar nu a le arunca. Și câte nenorociri nu ne-ar fi fost cruțate, dacă n-am fi avut dragostea *prea mare* de străini și lucruri străine, de noutăți și oameni noi!

E frumoasă lecția; să o primim cu mulțumire, căci e foarte instructivă și să nu o uităm niciodată, mai ales când e vorba de reforme necesare sau nu"[2].

---

[2] Am reprodus integral acest frumos și corect articol după Preotul profesor universitar dr. academician Niculae M. Popescu, *Preoți de mir adormiți în Domnul,* București, 1930, p. 227-230. Cred că și sfinția sa l-a reprodus în cartea amintită din același motiv. Articolul este închinat reușitei muzicianului român Dumitru Georgescu-Kiriac de a armoniza melodia psaltică bisericească. De aceea și părintele Nae (așa îi ziceau contemporanii preotului prof. univ. dr. academician Niculae M. Popescu)

Ceva mai târziu, pe la jumătatea veacului al XX-lea, unii confrați ardeleni și bănățeni, din neînțelegere, se declarau împotriva uniformizării și unificării cântărilor psaltice bisericești, aducând ca argument diversitatea și frumusețea folclorului românesc. Sigur că puneau problema greșit, căci una este folclorul cu varietatea și bogăția lui de o frumusețe rară și alta este cântarea bisericească, mai ales cea de la Sfânta Liturghie, cântare ce trebuie să unească pe toți românii ca, într-un singur glas, să poată aduce laudă singurului Dumnezeu cel în Treime închinat.

Sunt și astăzi unii care propun să renunțăm la cântările noastre bine conturate, stilizate, proporționate și foarte frumoase în locul unor producții ceva mai vechi traduse sau netraduse după Petru Lampadarie, Mihalache Moldovlahul, Dionisie Fotino și alții din secolul al XVIII-lea, bune de executat în concerte demonstrative, dar nu la strană. Sperăm că asta cred și ei.

Și atunci ne întrebăm: Ce era mai bine să se cânte în Biserica românească? Cântul gregorian, ca formă primară a cântării vechi bizantine, cum propunea acum 50-60 de ani preotul I.D. Petrescu-Visarion, cântările psaltice din secolele XVIII-XIX, în forma lor dezvoltată de atunci, sau cântarea psaltică actuală, practicată și impusă definitiv, începând de la Macarie Ieromonahul (1770-1836) și Anton Pann (1797-1854), până la Dimitrie Suceveanu (1818-1898) și Ion Popescu-Pasărea (1871-1943), toate trecute prin filtrul acestora și al urmașilor lor, până în zilele noastre?

Desigur că aceasta din urmă, preferată de Biserică, de cler, cântăreții bisericești și de ce nu, de poporul dreptcredincios, existentă la noi de câteva secole și predată în toate școlile de cântăreți bisericești, iar după dispariția acestora, în toate școlile teologice românești.

Biserica a avut de asemenea tot timpul grijă să-și creeze și cadre didactice, atât pentru disciplinele teologice cât și pentru muzica bisericească – omofonă și corală.

Se mai laudă aceiași indivizi că aproape toate cadrele didactice de specialitate în materie muzicală de la Seminarele teologice și de la

---

spune că „diaconul de la Cotroceni, care era Gheorghe Șerban, a închinat cuvânt cald și curat pentru această muzică. Ideea lui Kiriac a biruit, Șerban fiind singurul cleric care a priceput de la început și care i-a luat apărarea”.

Facultățile de Teologie Ortodoxă sunt instruite și formate de ei. Fals! sau „minciună în falș”, cum zicea Ceaușescu.

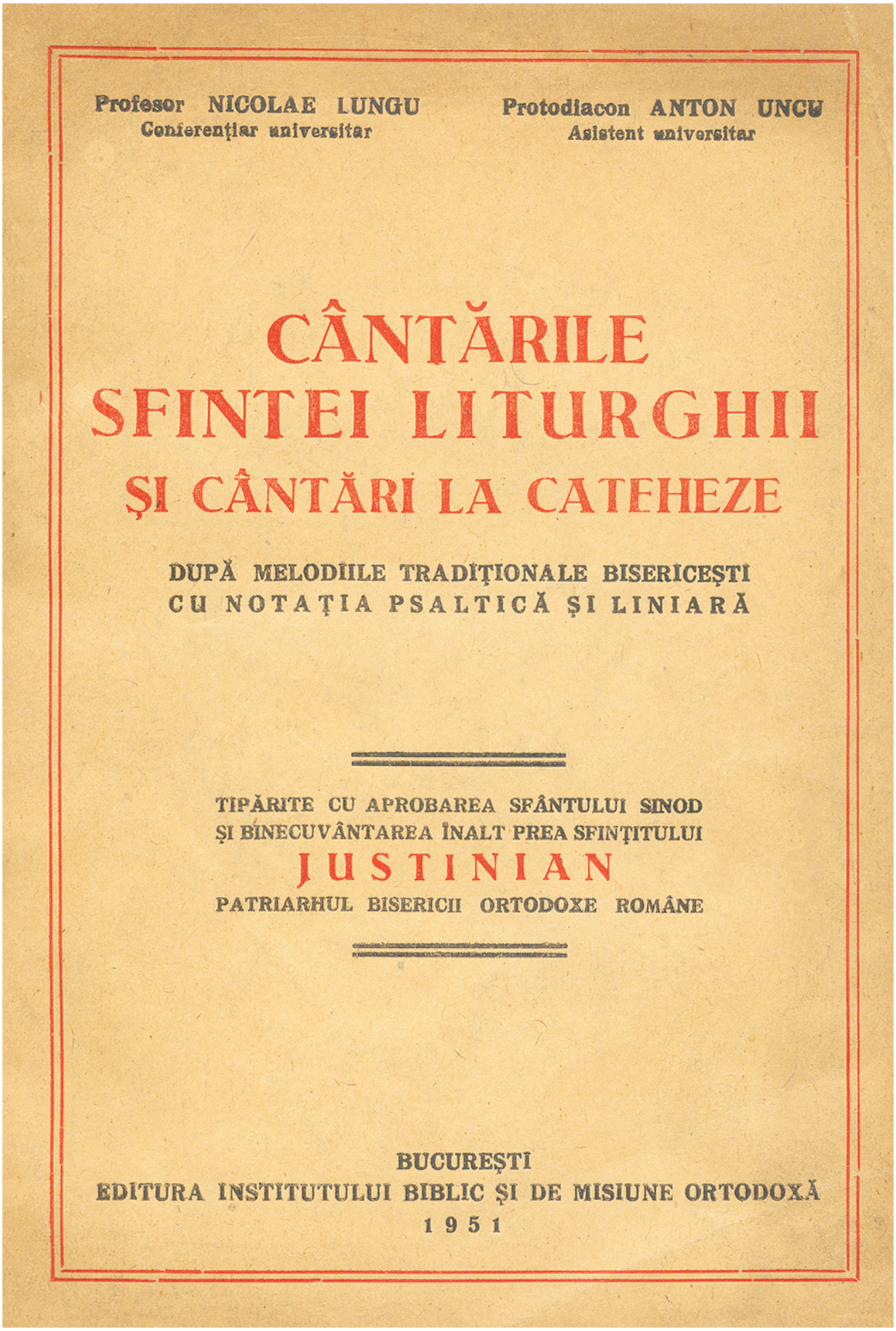
Adevărul este că aproape toți profesorii de muzică de la Școlile și Facultățile Bisericii sunt doctori în Teologie, specialitatea *Muzică bisericească și ritual,* formați la Școala Doctorală de la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Universitatea București, la care s-au adăugat, la scurtă vreme, cei de la Școli doctorale similare ce ființează la Facultățile Teologice din Cluj-Napoca (îndrumați de Preot profesor dr. Vasile Stanciu) și, ceva mai târziu, la Sibiu (îndrumați de Preot profesor dr. Vasile Grăjdian). Foarte mulți dintre aceștia, dacă nu chiar toți, au urmat, din îndemnul nostru, și alte facultăți, evident muzicale, pentru lărgirea orizontului și câștigarea probabil, de la caz la caz, a unor drepturi în plus.

A se vedea lista acestor cadre didactice de specialitate în *Istoria muzicii bisericești la români* (Basilica, 2010), ca și în *Dicționarul de muzică bisericească românească* (Basilica, 2013), ambele lucrări tipărite cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Patriarh Daniel.

Tot în perioada Patriarhului Justinian s-a acordat o importanță deosebită cântării corale și în special celei care avea la bază melodiile noastre psaltice bisericești. De asemenea, s-a dat o atenție importantă și recitativului liturgic, lămurit foarte bine, tot din îndemnul Patriarhului Justinian, de către profesorul, compozitorul și dirijorul Nicolae Lungu, numit atunci conferențiar la catedra de *Muzică bisericească* – omofonă și corală – nou înființată la Institutul Teologic Universitar din București, în câteva studii de mare valoare, publicate, începând din 1949 până în 1954, în revistele noastre bisericești centrale.

Determinați fiind de motive stringente actuale, după 60 de ani s-a reluat problema recitativului liturgic, într-o teză de doctorat, alcătuită cu pricepere și competență de către preotul doctorand Vasile-Marian Duță, la specialitatea *Muzică bisericească și Ritual* de la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității București, care urmează să fie publicată în curând.

Mulțumim lui Dumnezeu că toți cei trei patriarhi români, care au păstorit și încă păstoresc după Justinian, au sprijinit și continuă să sprijine muzica și muzicologia bisericească, ultimul arhipăstor, Preafericitul Daniel, rămânând un exemplu de neîntrecut în această privință, spre cinstea ortodoxiei românești.


Profesor NICOLAE LUNGU
Conferențiar universitar
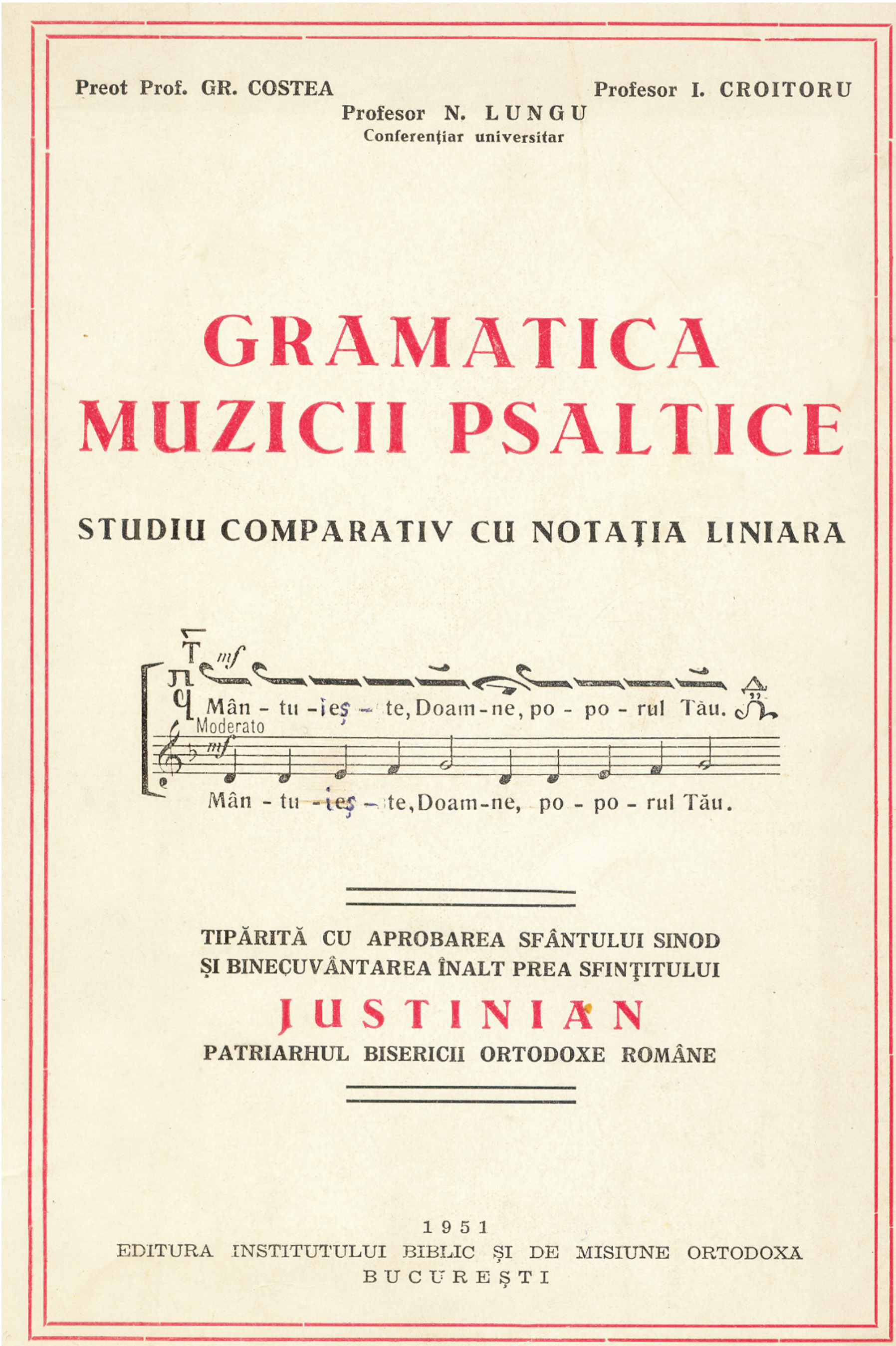
Protodiacon ANTON UNCU
Asistent universitar

CÂNTĂRILE
SFINTEI LITURGHII
ŞI CÂNTĂRI LA CATEHEZE

DUPĂ MELODIILE TRADIŢIONALE BISERICEŞTI
CU NOTAŢIA PSALTICĂ ŞI LINIARĂ

TIPĂRITE CU APROBAREA SFÂNTULUI SINOD
ŞI BINECUVÂNTAREA ÎNALT PREA SFINŢITULUI
JUSTINIAN
PATRIARHUL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE

BUCUREŞTI
EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ŞI DE MISIUNE ORTODOXĂ
1951



Preot Prof. GR. COSTEA   Profesor I. CROITORU
Profesor N. LUNGU
Conferențiar universitar

GRAMATICA MUZICII PSALTICE

STUDIU COMPARATIV CU NOTAȚIA LINIARA

TIPĂRITĂ CU APROBAREA SFÂNTULUI SINOD
ȘI BINECUVÂNTAREA ÎNALT PREA SFINȚITULUI
JUSTINIAN
PATRIARHUL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE

1951
EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MISIUNE ORTODOXA
BUCUREȘTI

Prof. NICOLAE LUNGU
Pr. prof. GRIGORE COSTEA Prof. ION CROITORU

ANASTASIMATARUL UNIFORMIZAT

VECERNIERUL

SAU CÎNTĂRILE VECERNIEI DE SÎMBĂTĂ PE CELE OPT GLASURI BISERICEȘTI

Bucureşti - 1953

Prof. NICOLAE LUNGU

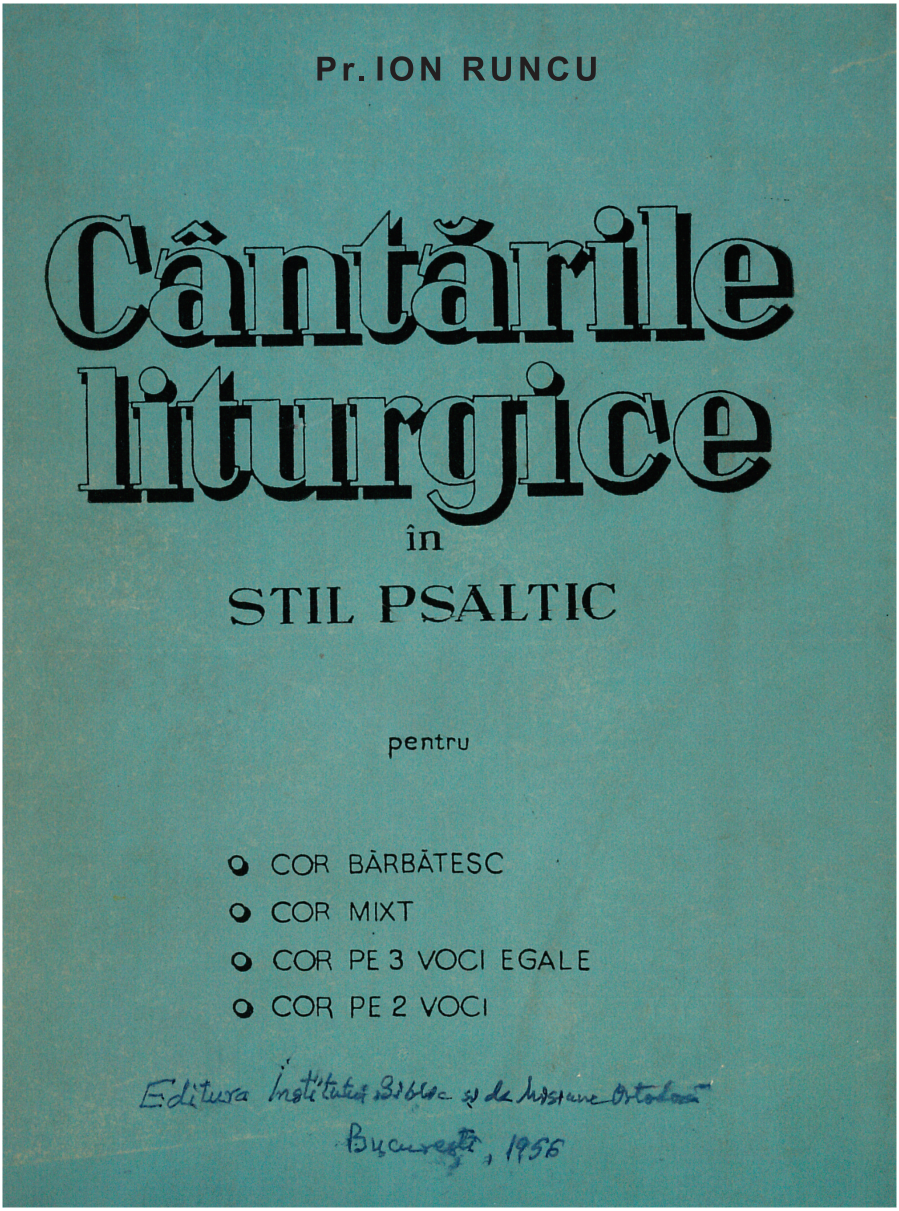
Pr. prof. GRIGORE COSTEA **Pr. prof. dr. ENE BRANIŞTE**

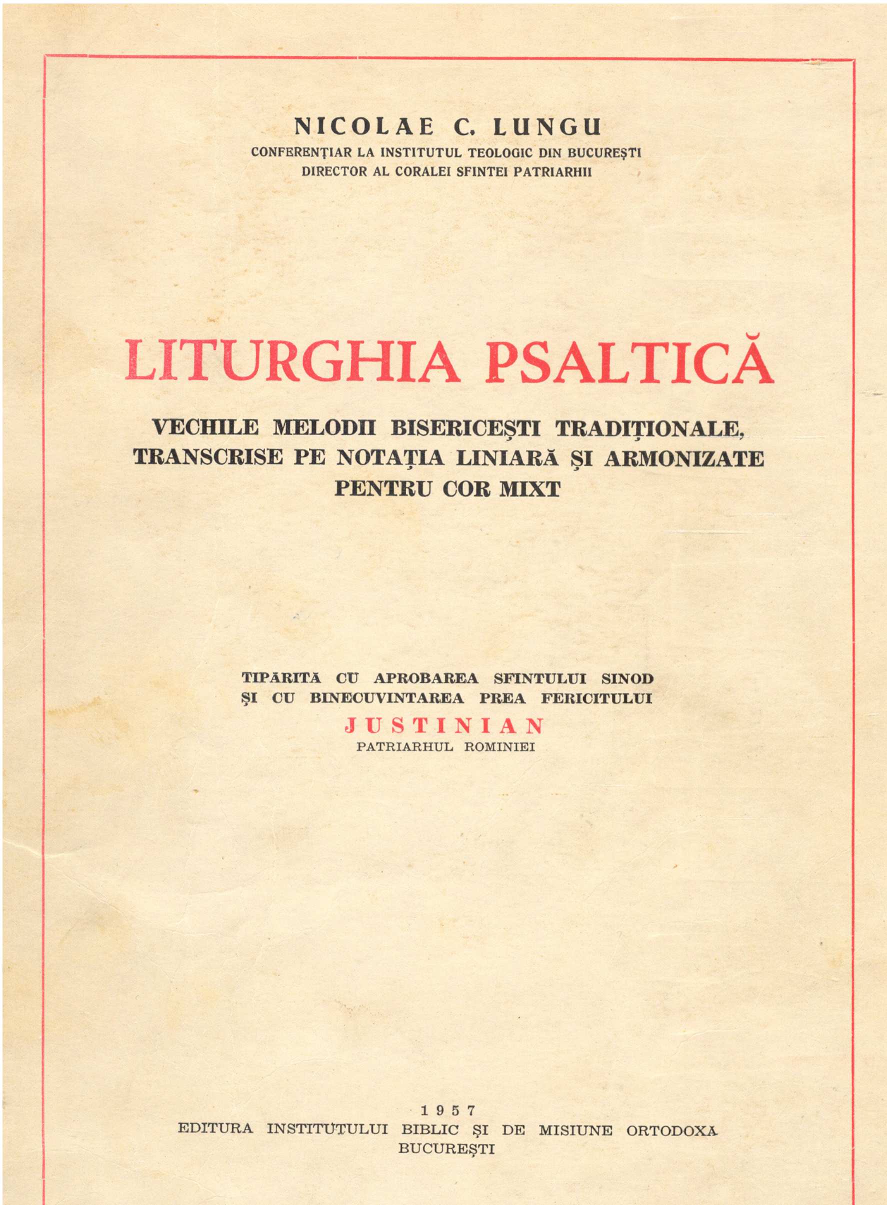
ANASTASIMATARUL UNIFORMIZAT

UTRENIERUL

SAU CÎNTĂRILE UTRENIEI DE DUMINICĂ PE CELE OPT GLASURI BISERICEŞTI CU SVETILNE ŞI DOXOLOGII MARI

București - 1954


Pr. ION RUNCU
Cântările liturgice
în
STIL PSALTIC
pentru
COR BĂRBĂTESC
COR MIXT
COR PE 3 VOCI EGALE
COR PE 2 VOCI
Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă
București, 1956



NICOLAE C. LUNGU
CONFERENŢIAR LA INSTITUTUL TEOLOGIC DIN BUCUREŞTI
DIRECTOR AL CORALEI SFINTEI PATRIARHII

LITURGHIA PSALTICĂ

VECHILE MELODII BISERICEŞTI TRADIŢIONALE, TRANSCRISE PE NOTAŢIA LINIARĂ ŞI ARMONIZATE PENTRU COR MIXT

TIPĂRITĂ CU APROBAREA SFINTULUI SINOD
ŞI CU BINECUVINTAREA PREA FERICITULUI
JUSTINIAN
PATRIARHUL ROMINIEI

1957
EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ŞI DE MISIUNE ORTODOXA
BUCUREŞTI

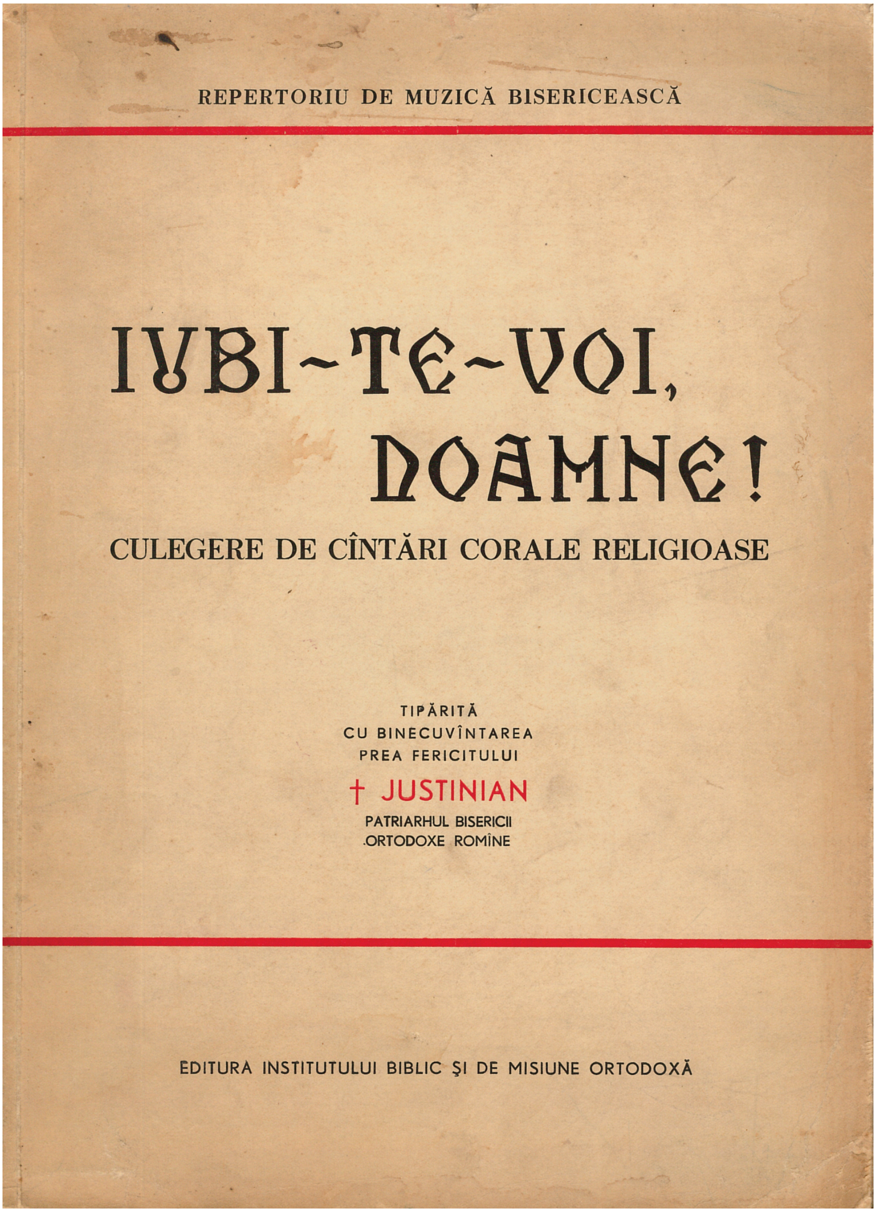
Prof. NICOLAE LUNGU
Pr. prof. GRIGORE COSTEA Pr. prof. dr. ENE BRANIŞTE



CÎNTĂRILE SFINTEI LITURGHII
ȘI
PODOBIILE CELOR OPT GLASURI

București - 1960


Prof. NICOLAE LUNGU Pr. prof. dr. ENE BRANIŞTE
CARTE
DE
CÎNTĂRI BISERICEȘTI
pentru credincioşii creştini-ortodocşi
tipărită cu binecuvîntarea
Prea Fericitului Părinte Patriarh
JUSTINIAN
şi cu aprobarea Sfîntului Sinod
al Bisericii Ortodoxe Române
Bucureşti - 1975

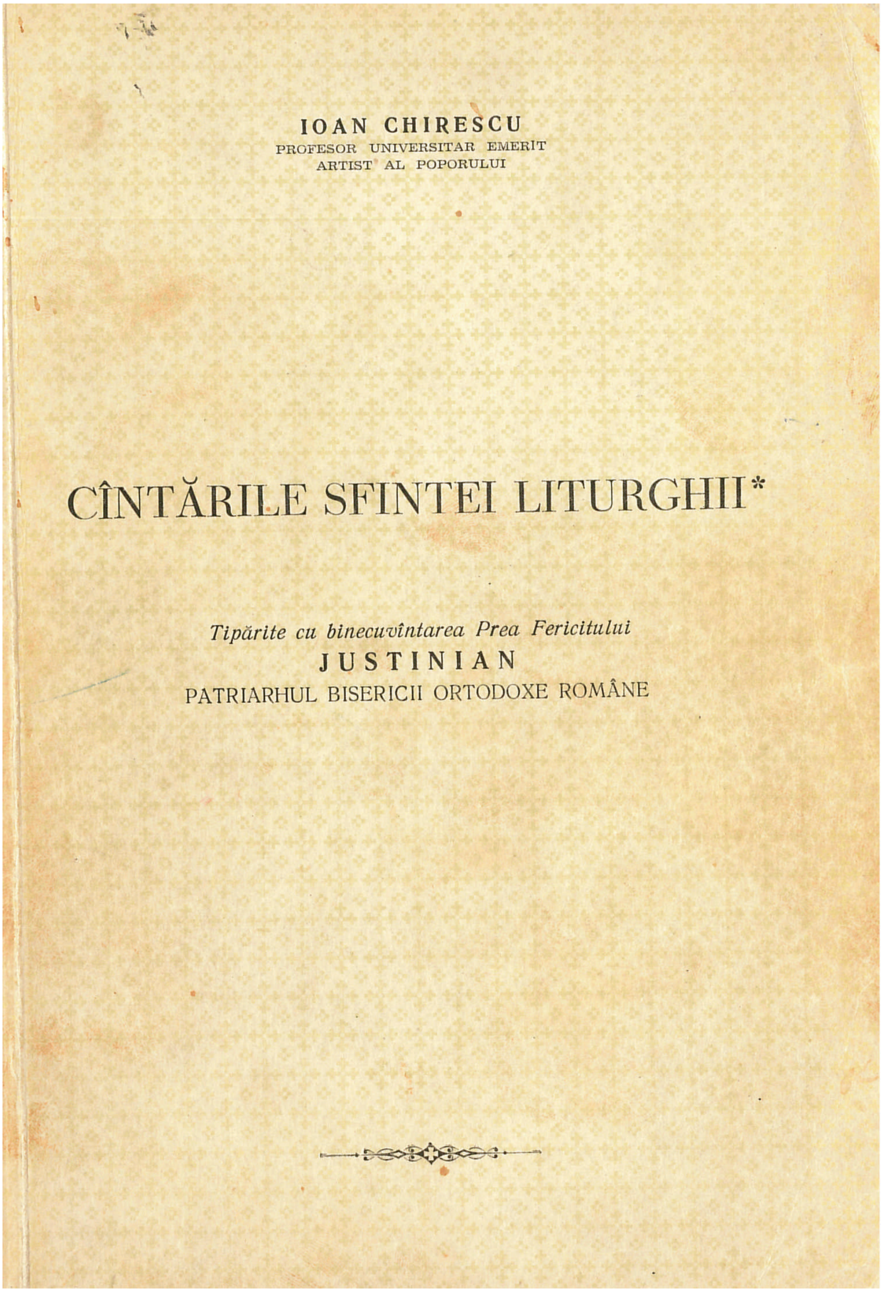

REPERTORIU DE MUZICĂ BISERICEASCĂ

IUBI-TE-VOI, DOAMNE!

CULEGERE DE CÎNTĂRI CORALE RELIGIOASE

TIPĂRITĂ
CU BINECUVÎNTAREA
PREA FERICITULUI
† JUSTINIAN
PATRIARHUL BISERICII
ORTODOXE ROMÎNE

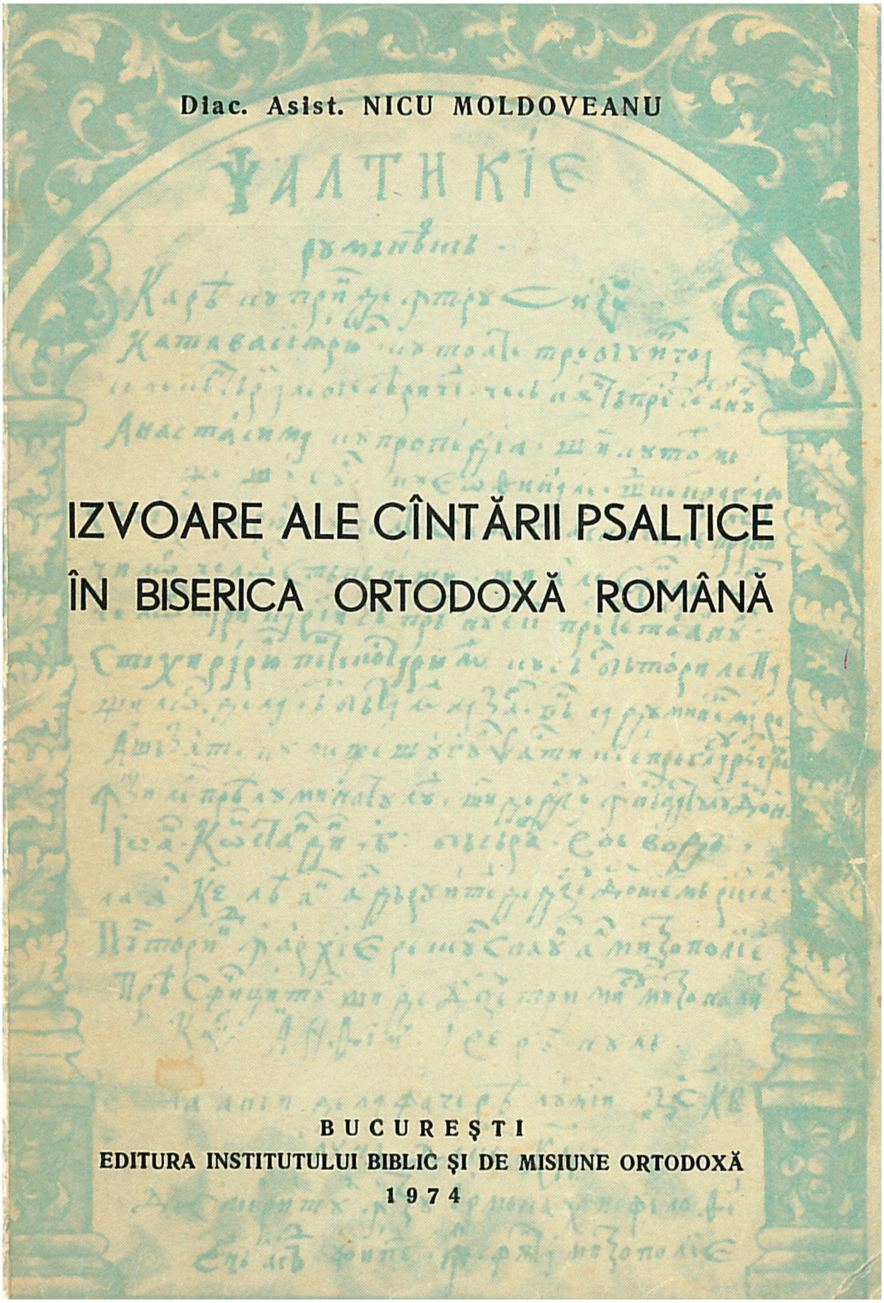
EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ŞI DE MISIUNE ORTODOXĂ



IOAN CHIRESCU
PROFESOR UNIVERSITAR EMERIT
ARTIST AL POPORULUI

CÎNTĂRILE SFINTEI LITURGHII*

Tipărite cu binecuvîntarea Prea Fericitului
JUSTINIAN
PATRIARHUL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE


Diac. Asist. NICU MOLDOVEANU
IZVOARE ALE CÎNTĂRII PSALTICE
ÎN BISERICA ORTODOXĂ ROMÂNĂ
BUCUREŞTI
EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ŞI DE MISIUNE ORTODOXĂ
1974

Uniformizarea muzicii bisericești și cântarea în comun în timpul Patriarhului Justinian

Pr. Asist. dr. Alexandru Marius Dumitrescu

Transformările care au avut loc după Al doilea Război Mondial, prin instaurarea noului regim politic, au pus Biserica Ortodoxă Română în fața unor realități dure, cărora trebuia să li se găsească rapid o soluție. Noile rânduieli impuse prin Legea Cultelor și prin noua reformă a învățământului au scos practic biserica din societate devenind „o instituție marginalizată, mai bine spus „tolerată" de conducerea atee a Statului", permițându-i-se să-și desfășoare activitatea numai în locașurile de cult[1].

În planul învățământului teologic și, implicit, al muzicii bisericești au fost desființate 40 de seminare teologice și școli de cântăreți bisericești, precum și Academia de Muzică religioasă, rămânând numai două Institute Teologice de grad universitar și șase seminare. Studierea și practicarea muzicii bisericești avea de suferit necesitând o adaptare la această situație pentru buna desfășurare a slujbelor în biserici.

La împlinirea a 75 de ani, Patriarhul Justinian Marina mărturisea:

> „Două idei majore m-au călăuzit în tot ceea ce s-a realizat în cei 28 de ani de patriarhat. Prima idee a fost și este unitatea Bisericii, așa cum a dorit-o și a cerut-o Mântuitorul Însuși: «Ca toți să fie una». Aceasta s-a concretizat în cunoscutele înfăptuiri: refacerea unității Ortodoxiei românești, în octombrie 1948, noua organizare a bisericii și legislația ei în acord cu sfintele canoane și în contextul vieții noastre; preocuparea și realizarea uniformizării cultului Bisericii (...).

[1] Dr. George Stan, *Părintele Patriarh Justinian Marina*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005, p. 39.

> A doua idee mare a fost preocuparea mea ca Biserica Ortodoxă Română, potrivit bunelor ei tradiții de împreună-lucrătoare cu poporul căruia îi aparține, să fie o biserică vie, activă... Urmărind această idee am reorganizat învățământul nostru, punând teologia în slujba credincioșilor..."[2].

În aceste două mari idei directoare ale păstoririi patriarhului Justinian se cuprind cele două lucrări ce privesc muzica bisericească și cântarea în biserică în aceste timpuri: cântarea în comun și uniformizarea muzicii bisericești.

Cântarea în comun

În ședința din 5 octombrie 1950, Sfântul Sinod a hotărât că: „printre obligațiile de căpetenie ale clerului nostru să fie și aceea de a învăța pe credincioși cântările sfintelor noastre slujbe și, cu deosebire, cântările Sfintei Liturghii"[3]. Hotărârea Sfântului Sinod urmărea mai multe obiective în contextul vieții bisericești din acel timp:

În primul rând, muzica constituie un mijloc eficient de catehizare și de luptă împotriva prozelitismului sectelor[4]:

> „Dacă prin stăruința continuă se va reuși să se introducă în Biserica Ortodoxă Română aceeași cântare în comun, dacă se va putea crea o atmosferă de participare activă a credincioșilor la toate slujbele ce se săvârșesc în biserică – și cântarea în comun este mijlocul cel mai potrivit de a o iniția și a o întreține – atunci pericolul prozelitismului pe care îl încearcă în sânul Bisericii noastre unele culte neoprotestante va fi, în chip sigur, eliminat"[5].

Patriarhul Justinian a promovat în mod deosebit cântarea în comun ca mijloc pastoral pentru catehizarea credincioșilor:

> „Îmi întemeiam dorința pe o experiență preoțească de un sfert de veac, ale cărei comandamente în această direcție, se puteau formula astfel: cântarea omofonă pentru popor, cu participarea credincioșilor de toate vârstele la serviciile divine săvârșite în mai toate bisericile din orașele și satele țării; liturghie polifonă, corală în bisericile catedrale și

---

[2] Dr. George Stan, *Părintele Patriarh...*, p. 9.

[3] „Lucrările Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române. Importante hotărâri luate de Sfântul Sinod în sesiunea din iunie 1952", în *BOR*, 1952, nr. 9-10, p. 617.

[4] Nicolae Lungu, „Cântarea în comun a poporului în biserică", în *Studii Teologice*, nr. 1-2/1951, pp.28-35.

[5] „Lucrările Sfântului Sinod ...", în *BOR*, 1952, nr. 9-10, pp.616-617

> din centrele orășenești. Primul comandament trebuia să ducă la regruparea credincioșilor în jurul sfintelor noastre altare, pe calea cântului religios – o cale mai sigură și mai de efect decât predica didactică..."[6].

Prin cântarea în comun s-a urmărit totodată realizarea unității de credință și a participării active a credincioșilor la slujbele bisericii:

> „Cântarea în comun a Sfintei Liturghii constituie mijlocul cel mai fericit pentru închegarea unității spirituale a credincioșilor dintr-o parohie. În bisericile unde a fost introdusă, preotul a realizat deodată mai multe lucruri, precum: adâncirea legăturilor sufletești cu biserica, nevoia de a te ști totdeauna prezent la săvârșirea sfintei jertfe liturgice, o mai largă cuprindere a dogmelor creștinismului și o mai intensă trăire a principiilor de morală creștină – în sfârșit – faptul cel mai de seamă – o sporire simțitoare a numărului celor ce frecventează sfintele slujbe"[7].

Hotărârea sinodală ca în bisericile de pe cuprinsul întregii țări să se introducă modul de cântare în comun nu a adus ceva nou, ci a actualizat și a generalizat un mod vechi de manifestare a credincioșilor în biserică, ca măsură necesară de păstrare a cântării omofone în biserică și, mai ales, de impulsionare a vieții bisericii în acele timpuri.

Cântarea în comun are rădăcinile în Vechiul Testament și se continuă în Noul Testament fiind modul specific de participare a credincioșilor la Sfânta Liturhie în perioada bisericii primare. Este folosită în primele secole creștine pentru îndeplinirea acelorași obiective ca cele menționate mai sus: mijloc de catehizare, de apărare împotriva ereziilor și, mai ales, de participare activă a credincioșilor la slujbele bisericii. Sfinții Părinți și tâlcuitorii Sfintei Liturghii, până în secolul al XIV-lea (Sf. Simeon al Tesalonicului), menționează participarea efectivă a credincioșilor, prin cântare, la săvârșirea Sfintei Liturghii[8]. Odată cu dezvoltarea imnografiei, rolul cântărețului bisericesc (a psaltului) a început să fie preponderent în desfășurarea slujbelor, dezvoltarea muzicii bisericești necesitând o specializare aparte a celor care o executau în biserică.

---

[6] *Apostolat social*, VI, pp. 216-277, apud Pr. Nicu Moldoveanu, *Profesorul, dirijorul și compozitorul Nicolae Lungu*, Editura Basilica, București, 2013, p. 147.

[7] *Apostolat social*, VI, p. 368, apud: Pr. Nicu Moldoveanu, *Profesorul, dirijorul...*, p. 148.

[8] Pr. Prof. Ene Braniște, „Temeiuri biblice și tradiționale pentru cântarea în comun a credincioșilor", în *Liturghia – sufletul etern al Ortodoxiei în rugăciune*, vol. I, Editura Andreiană, Sibiu, 2013, p. 442.

Lucrarea misionară a bisericii a folosit cântarea în comun ca instrument acolo unde a fost nevoie. În Transilvania a fost folosită încă de la începutul secolului al XIX-lea ca răspuns la prozelitismul sectar[9]. Ea era practicată și în restul țării, însuși patriarhul Justinian practicând acest mod de cântare în vremea când era preot de parohie:

> „În viața mea de preot, în 22 de ani, m-am străduit să învăț pe credincioși să cânte Sfânta Liturghie"[10].

În viața Bisericii, cântarea nu este numai un instrument misionar. Ea are și o valoare mântuitoare pentru credincioși[11]:

> „...credincioșii prezenți la slujbă nu sunt simpli asistenți pasivi, ci sunt părtași la ea, deopotrivă interesați și angajați la ea, ca și preotul și cântărețul... Ei trebuie să participe în adevăratul înțeles al cuvântului, să conlucreze efectiv la Sfânta Jertfă, care se aduce pentru ei și în numele lor sau din partea lor"[12].

Introducerea cântării în comun în vremea patriarhului Justinian a creat și controverse legate de rolul cântărețului bisericesc, de cântarea muzicii psaltice de tradiție bizantină și de rolul cântării polifonice.

Cântarea în comun presupune un repertoriu comun și uniform în întreaga biserică. Acest repertoriu a cuprins cântările tradiționale psaltice ale bisericii care au fost selectate și pentru a putea fi executate de credincioșii din toată țara.

Odată cu desființarea școlilor de cântăreți bisericești și reorganizarea învățământului teologic în noile condiții social politice, instituția cântărețului bisericesc și cântarea bisericească au avut de suferit. Statutul cântărețului bisericesc fusese afectat iremediabil încă din vremea lui Alexandru Ioan Cuza (1864), când au fost reduse mijloacele de întreținere ale acestuia. Situația cântăreților ne este oglindită, mai ales în prima jumătate a secolului al XIX-lea, prin lucrarea lui Ion Popescu-Pasărea. Acesta a militat, în toată activitatea sa, pentru recunoașterea misiunii cântărețului bisericesc atât în societate, cât și

---

[9] Vezi Gheorghe Șoima, *Funcțiunile muzicii liturgice*, Editura „Revistei Tologice", Sibiu, 1945.

[10] *Apostolat social*, VI, p. 368, apud: Pr. Nicu Moldoveanu, *Profesorul, dirijorul...*, p. 146.

[11] Vezi: Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, „Cîntare liturgică comună, mijloc de întărire a unității în dreapta credință", în *Spiritualitate și comuniune în Liturghia Ortodoxă*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2004, pp. 688-713.

[12] Pr. Prof. Ene Braniște, „Temeiuri biblice...", p. 433.

în Biserică, prin înființarea societății „Macarie" a cântăreților bisericești. Deși existau mai multe școli de cântăreți, acesta deplângea lipsa lor de organizare și lipsa de preocupare a autorităților bisericești pentru selectarea și stimularea cântăreților. Emanciparea cântăreților constituia un element important pentru activitatea Bisericii și era legată de cultivarea și uniformizarea muzicii bisericești. În *Memoriul* adresat Sfântului Sinod, în urma Primului Congres General al cântăreților bisericești, ținut la București, între 17-18 octombrie 1911, se menționa:

> „... În ce privește uniformizarea cântării bisericești, pot zice că ea constituie un ideal al Bisericii noastre naționale... Către acesta însă nu putem merge decât prin imprimarea cărților de cântări uniforme pentru toată țara[13]". Instituția cântărețului nu a fost rezolvată până la sfârșitul vieții lui Ion Popescu-Pasărea (1943) ci, dimpotrivă, avea să sufere și mai mult prin evenimentele care aveau să afecteze profund viața Bisericii.

Noua situație impusă, de desființare a celor mai multe școli de pregătire a lor, a determinat o reconsiderare a rolului cântăreților bisericești în viața bisericii. Prin introducerea cântării în comun nu dispare cântărețul bisericesc ci, dimpotrivă, acesta ia parte activ la lucrarea de catehizare a credincioșilor. Rolul cântărețului este de a învăța poporul, împreună cu preotul, să cânte în biserică cântările Sfintei Liturghii și, mai ales, de a conduce cântarea în biserică împreună cu credincioșii. Patriarhul Justinian îi îndemna pe elevii seminariști în anul 1958:

> „Pe toți să-i învățați cântările Bisericii noastre. Aveți datoria să nu stingeți lumina sfintelor cântări. S-o duceți cu toată grija!... Știți strădaniile noastre începute acum șapte ani de zile, ca toți credincioșii să cânte în obște. Sunt sate unde nu se cântă în obște. Poate că e din pricina voastră că n-ați ajutat pe preoți... Fiecare să pregătiți cu tinerii și tinerele din sat cântările Sfintei Liturghii"[14].

Așadar, predarea și conducerea cântării omofone îi revine cântărețului care își recapătă astfel și numele de dascăl, adică învățător, sub coordonarea preotului[15].

---

[13] I. Popescu-Pasărea, *Cutura*, nr. 6-7, iunie-iulie, 1912, pp.121-124, apud: Pr. Victor Frangulea, *Profesorul Protopsalt Iop Poescu-Pasărea*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2004, p. 213.

[14] *Apastolat social*, VI, pp. 371-373, apud: Pr. Nicu Moldoveanu, *Profesorul, dirijorul...*, p. 147.

[15] Bartolomeu Anania, *Cartea deschisă a Împărăției*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2007, p. 36.

Cântarea omofonă se referă numai la cântările Sfintei Liturghii și la Sfintele Taine și ierurgii. Celelalte slujbe, în principal vecernia și utrenia, cu imnografie variabilă și mai extinsă, se cântă după tradiția locală de către cântăreț.

Patriarhul Justinian Marina s-a procupat și de cântarea corală în biserică, pe care a numit-o al doilea comandament al preocupărilor sale pentru muzica bisericească. A organizat corala Patriarhiei, „care va trebui să fie dătătoare de ton și deschizătoare de drumuri noi în muzica religioasă românească”, valorificând melosul muzicii bizantine, înveșmântat într-o haină polifonică potrivită. Patriarhul remarca:

> „Cât privește rolul care a revenit coralei Patriarhiei și celorlalte coruri bisericești bine organizate din restul țării sunt bucuros să constat că gândurile mele n-au rămas fără rod... Iubitorii de muzică religioasă polifonică pot asculta în catedrala Patriarhiei o liturghie de inspirație psaltică atât de apropiată de melosul cântecului popular, tratată însă în planul înalt al regulilor de armonie și simfonism, proprii muzicii culte”[16].

În această perioadă au apărut mai multe lucrări pentru susținerea cântării corale în biserică: *Liturghia psaltică mixtă, pe melodiile tradiționale ale Bisericii Ortodoxe Române*, pe glasurile V și VIII (1957); volumul *Iubi-Te-voi, Doamne* (1960), cuprinzând piese de diferiți autori; au fost retipărute lucrări reprezentative ale muzicii religioase românești: *Liturghia* de Gheorghe Cucu, *Liturghia psaltică* de Teodor Teodorescu-Iași, *Cântările Sfintei Liturghii*, glas III, de Pr. Iulian Cârstoiu[17].

De asemenea, Patriarhul Justinian Marina a organizat Corala Preoților din București, procupându-se îndeaproape de funcționarea acesteia și, implicit, de pregătirea muzicală a preoților.

Uniformizarea muzicii bisericești

Uniformizarea muzicii bisericești reprezintă a lucrare amplă, complexă, care își are rădăcinile în dorința de a face cunoscută cântarea bisericească psaltică, tradițională, și a facilita accesul a cât mai multor credincioși la cunoașterea și interpretarea ei.

---

[16] *Apostolat social*, p.VI, pp.206-207, apud: Pr. Nicu Moldoveanu, *Profesorul, dirijorul...*, p. 151.

[17] Pr. Nicu Moldoveanu, *Profesorul, dirijorul...*, p. 151.

Uniformizarea și unificarea muzicii este strâns legată de transcrierea cântărilor din notația psaltică, neumatică, în cea liniară, pe portativ.

Primele încercări

Preocuparea pentru această lucrare a apărut mai de mult, în anul 1882, prin episcopul Melchisedec Ștefănescu, într-un amplu referat pe care l-a susținut în fața membrilor Sfântului Sinod, în care propunea transcrierea cântărilor psaltice bisericești și pe notația liniară, mult mai cunoscută și accesibilă unui număr mai mare de credincioși.

Primele încerări de transcriere pe notația liniară le-au avut Silvestru Morariu, mitropolit al Bucovinei, care a tipărit la Viena, în 1879, *Psaltichia bisericească*, numai pe notație liniară. Apoi, Pr. Dimitrie Cunțanu a tipărut *Cântările bisericești după melodiile bisericești ale celor opt glasuri*.

Cu sprijinul episcopului Melchisedec Ștefănescu, o comisie alcătuită din Gavriil Musicescu, Grigore Gheorghiu și Gheorghe I. Dima Iași a început transpunerea celor opt glasuri pe notație liniară. Lucrarea a durat 15 ani (1883-1898), iar, la sfârșit, a fost respinsă de Sfântul Sinod, în ședința din 25 mai 1899. Motivele respingerii au fost atât transcrierea, cât mai ales prelucrarea nepotrivită a cântărilor.

După momentul acesta, au fost și alte încercări de transcriere a muzicii psaltice pe notația liniară arătând preocuparea continuă pentru această lucrare, ca o necesitate de adaptare la cerințele timpului. Printre cei care au făcut aceste încercări au fost Ștefanache Popescu, Ion Popescu-Pasărea, Dimitrie Georgescu Kiriac, episcopul Nifon Ploieșteanul, Gheorghe Cucu și alții[18]. După cum am văzut, încă din 1911, în *Memoriul* adresat Sfântului Sinod, uniformizarea muzicii, ca repertoriu, constituia un deziderat al Congresului General al cântăreților bisericești din România.

[18] Pr. Nicu Moldoveanu, *Profesorul, dirijorul...*, p. 151.

Uniformizara muzicii în timpul patriarhului Justinian

Printre mijloacele pastorale pentru realizarea unității bisericești, patriarhul Justinian Marina, împreună cu Sfântul Sinod al Bisericii, au insistat pe măsuri practice care trebuiau aplicate uniform în toate bisericile. Uniformizarea și unitatea săvârșirii slujbelor bisericești a fost o lucrare prioritară. Aceasta cuprindea uniformizarea cultului[1] prin tipărirea cărților de cult necesare, uniformizarea rânduielilor tipiconale și uniformizarea și unificarea cântărilor din biserică, în special a cântărilor Sfintei Liturghii, împreună cu cântarea omofonă în comun. Uniformizarea cîntărilor bisericești urmărea introducerea muzicii psaltice tradiționale și în Ardeal și Banat, zone unde tradiția muzicală era puțin diferită. În ședința din iunie 1952, Sfântul Sinod hotăra:

> „Să se introducă în mod absolut obligatoriu în toate școlile de cântăreți bisericești Seminarii Monahale și Institute Teologice cântarea muzicii psaltice, folosindu-se manualele editate de Sfântul Sinod"[2].

Însuși patriarhul susținea:

> „... este absolut necesar ca și în Ardeal și Banat și în toate părțile țării să ne conducem după muzica psaltică tradițională, în așa fel ca, la un moment dat, uniformizând cântarea în biserică, un credincios din Dobrogea să poată lua oricând parte activă la răspunsurile Sfintei Liturghii într-o biserică din Maramureș sau un credincios din Banat să se simtă tot atât de bine, în această privință, într-o biserică din Moldova"[3].

Suportul teoretic: *Gramatica muzicii psaltice*

Realizarea acestei lucrări a fost încredințată, în anul 1949, unei comisii alcătuite din Prof. Nicolae Lungu, Pr. Grigore Costea și Prof. Ion Croitoru, buni cunoscători ai notației psaltice și ai celei liniare, cu experiență pedagogică.

Pentru o lucrare sistematică au fost fixate mai întâi reperele teoretice, prin alcătuirea unei gramatici care să stabilească modul de

---

[1] Vezi: Pr. Prof, Ene Braniște, „Uniformitatea în săvârșire serviciilor divine", în *Studii Teologice*, nr. 9-10/1949, pp. 781-813.

[2] „Lucrările Sfântului Sinod ...", în *BOR*, 1952, nr. 9-10, p.616.

[3] „Lucrările Sfântului Sinod ...", în *BOR*, 1952, nr. 9-10, p.616

executare uniformă a cântărilor și metoda de transcriere pe notația liniară. Aceasta s-a concretizat în *Gramatica muzicii psaltice – studiu comparativ cu notația liniară*, lucrare aprobată de Sfântul Sinod în 27 februarie 1950[4] și lansată la 6 iunie 1951[5]. În prefața cărții sunt menționate aceste obiective: „Comisia s-a văzut silită ca, mai întâi, să procedeze la fixarea regulilor precise teoretice după care să se poată realiza o executare uniformă a cântărilor, adică la alcătuirea unei gramatici mai explicite și mai complete decât cele existente azi, și apoi să treacă la înfăptuirea manualului unic de cântări bisericești uniformizate, manual atât de util și necesar pentru întreaga Biserică Ortodoxă"[6].

La alcătuirea *Gramaticii* s-au folosit lucrările teoretice reprezentative: *Teoreticonul* lui Macarie (Viena, 1823), *Bazul teoretic* al lui Anton Pann (București, 1845) și *Principii de muzică bisericească orientală* a lui Ion Popescu-Pasărea (București, 1897). Noutatea și scopul lucrării sunt prezentate de autori în prefață: „Comisia a găsit cu totul necesar ca tratarea teoretică și aplicativă a psaltichiei să fie făcută prin comparație cu teoria și scrierea muzicii liniare... întreaga semiografie, de la primul până la ultimul capitol al acestei gramatici, precum și toate noțiunile teoretice, exercițiile și cântările psaltice aplicative au fost transcrise și explicate și prin muzica liniară, muzică atât de cunoscută azi... Suntem încredințați că gramatica de față, care, prin studiul comparativ, dă posibilitatea oricui să învețe ușor și clar cântarea care însoțește cultul în biserică, va fi de un real folos. Astfel, preoții și cântăreții bisericești vor avea noțiuni mai clare și mai precise despre psaltichie, iar marele public și clericii din provinciile unde psaltica nu este cunoscută se vor lămuri... și se vor iniția în această muzică. Strădania noastră nu urmărește, deci, schimbarea sau înlocuirea psaltichiei cum, poate, se crede, de către cei care nu cunosc problema, ci din contră, salvarea și punerea ei în siguranță, ca pe un bun ce face parte din patrimoniul nostru spiritual"[7].

---

[4] Pr. Nicu Moldoveanu, *Profesorul, dirijorul...*, p. 141.

[5] Pr. Nicu Moldoveanu, „Notă editorială" la *Gramatica muzicii psaltice bisericești*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2013, p. 5.

[6] „Prefață la ediția I", în *Gramatica muzicii...*, p. 8.

[7] „Prefață la ediția I", în *Gramatica muzicii...*, p. 11.

Gramatica muzicii psaltice a apărut în mai multe ediții fiind principalul manual de muzică bisericească până astăzi, bucurându-se și de o ediție în limba engleză: *A Giude to the Music of the Eastern Orthodox Church*, tradusă și editată de rev. Nicholas K. Apostola, Editura Holy Cross Orthodox Press, Blookline, Massachusetts, 1984.

După fixarea reperelor teoretice a început lucrarea propriu-zisă de alcătuire a manualelor uniformizate:

> „Subscriitorii acestei lucrări, primind importanta misiune de a crea un manual unic de cântări bisericești uniformizate, au pornit la lucru, căutând să aleagă din bogatul nostru repertoriu psaltic tot ceea ce socoteau mai bun și mai potrivit scopului urmărit"[8].

Prima lucrare a fost *Cântările Sfintei Liturghii și cântări la cateheze*, alcătuită de Prof. Nicolae Lungu și Protodiacon Anton Uncu, tipărită în 1951, 118 p.. Cântările au fost publicate anterior în revista *Studii Teologice* astfel: *Cântările Sfintei Liturghii* în nr. 1-2/1951, pp. 29-60 și în nr. 3-4/1951, pp. 135-166, iar *Cântări la cateheze* în nr. 1-2/1952.

În prefața cărții se menționează importanța acestei apariții editoriale și scopurile pe care le urmărește:

> „.. dacă în ceea ce privește celelalte cărți de cult, se poate spune că retipărirea lor la timp a întreținut practicarea nealterată a Sfintelor Slujbe, nu tot astfel se prezină situația în ceea ce privește cărțile care cuprind cântările bisericești. Din lipsa de retipărituri ele au devenit foarte rare și, la unele biserici, chiar inexistente. Din această cauză cântarea se face mai mult după auz, după bunul plac, la întâmplare, sau în așa zisul «mod practic», ceea ce a făcut ca frumusețea slujbelor bisericești să sufere mult... Lucrarea de față, prima care apare după «Gramatica muzicii psaltice» în condițiunile hotărâte de autoritatea superioară a bisericii, îmbrățișează toate aceste trei probleme: uniformizarea, cântarea în comun și catehizarea"[9].

Cartea este structurată în două părți:

Prima parte cuprinde cântările Sfintei Liturghii: *Ectenia mare*, glas VIII, *Antifoanele*, glas V, *Ectenia mică*, glas V, *Apărătoare Doamnă, Veniți să ne închinăm*, glas V și VII, *Doamne mântuiește*, glas VIII, *Sfinte Dumnezeule*, glas V, după Ghelasie Basarabeanu; *Ectenia întreită*, glas

---

[8] „Prefață la ediția I", în *Gramatica muzicii...*, p. 8.

[9] „Cuvânt de lămurire" la *Cântările Sfintei Litughii și cântări la cateheze*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1951, pp. V-VI.

VIII; *Heruvicul* și *Ca pre Împăratul*, glas VIII; *Răspunsuri mari* și *Pre Tine Te lăudăm*, glas V, după Anton Pann; *Axion duminical*, glas V; *Ectenia de cerere*, glas VIII; *Tatăl nostru*, glas V, după Anton Pann; *Unul Sfânt*, glas VIII; *Bine este cuvântat* și *Am văzut lumina*, glas I; *Fie numele Domnului*, glas VIII; *Apolisul*; Adaus: *Câți în Hristos*, glas I; *Crucii Tale*, glas II, *Hristos a înviat*, glas II; *Pre Stăpânul*, glas III; *Mulți ani trăiască*.

Trebuie remarcat că cele mai multe cântări au fost preluate din *Liturghierul de strană* al lui Ion Popescu-Pasărea, care erau în uz în majoritatea bisericilor în acel timp.

A doua parte cuprinde cântări la caeheze: *Mântuiește Doamne*, glasul I; *Mare este puterea Crucii*, glas III; *Cântarea Sfântului Ambrozie*, glas VIII; *Taina creștinătății*, glas V și *Nădejdea creștinilor*, glas V, de Ion Popescu-Pasărea; *Născătoare de Dumnezeu*, glas V; *Bogații au sărăcit*, glas VII; *Fecioara astăzi*, glas III; *Hristos Se naște, măriți-L*, glas I; *O, ce veste minunată* (colind); *Nouă azi ne-a răsărit* (colind); *Trei crai de la răsărit*, glas I; *Arătatu-Te-ai astăzi lumii*, glas IV; *Aghios de Bobotează* (colind); *De la Naștere la Botez* (colind); *Trupul lui Hristos*, glas VIII; *Cu noi este Dumnezeu*, glas VIII; *Doamne al puterilor*; *O, minune!* (colind de Florii); *Doamne Iisuse Hristoase* (colind de Florii); *Ziua învierii*, glas I; *Cinstiți creștini preiubiți* (colind de Paști); *Troparul Pogorârii Sfântului Duh*, glas VIII; cântări din serviciul cununiei; *Cu sfinții odihnește Hristoase*, glas VIII.

Cartea a fost reeditată în versiuni îmbogățite cu titlul *Cântările Sfintei Liturghii și podobiile celor opt glasuri*, cu un colectiv alt colectiv de autori: Prof. Nicolae Lungu, Pr. Grigore Costea și Pr. Prof. Ene Braniște. Edițiile au apărut în 1960 și 1969. Cântările Sfintei Liturghii cuprind cântări noi: *Antifoanele*, glas VIII, după Ion Popescu-Pasărea, *Fericirile*, glas VIII, compuse de Nicoale Lungu; *Răspunsuri mari*, glas VIII, după Iosif Naniescu; *Vrednică ești*, glas V, după Varlaam; Axioane praznicale la Nașterea Domnului, la Bobotează, la Învierea Domnului, în variantă prescurtată, după Macarie Ieromonahul; *De tine se bucură*, glas VIII,de Nicolae Lungu. Podobiile glasurilor au fost editate „păstrând în transcrierea lor cât mai fidel linia melodică tradițională, urmată de marii noștri înaintași: Macarie Protopsaltul, A. Pann, D. Suceveanu, I. Zmeu, N. Severeanu, I. Popescu-Pasărea și alții”[10].

[10] „Cuvânt înainte” la *Cântările Sfintei Liturghii și podobiile celor opt glasuri*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1969.

Cântările la unele Taine și ierurgii au fost tipărite separat de același colectiv de autori în revista *Studii Teologice*, nr. 1-2/1964, pp. 3-122, iar apoi în volum separat, în anul 1965, cuprinzând 112 pagini.

Cântările Sfintei Liturghii au fost urmate de cântările anastasimatarului, slujba vecerniei și a utreniei din duminici, care a fost structurat, din considerente practice, în două volume:

1. *Anastasimatarul uniformizat I: Vecernierul sau cântările vecerniei de sâmbătă seara ale celor opt glasuri bisericești*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1953, 298 p., alcătuit de Prof. Nicolae Lungu, Pr. Grigore Costea și Prof. Ion Croitoru.
2. *Anastasimatarul uniformizat II: Utenierul sau cântările utreniei de duminică dimineața ale celor opt glasuri bisericești, urmate de svetilne și de doxologii mari*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1954, 575 p., alcătuit de Prof. Nicolae Lungu, Pr. Grigore Costea și Pr. Prof. Ene Braniște.

Cele două volume cuprind cântările vecerniei și utreniei cu mențiunea că la vecernie la *Doamne, strigat-am*, au fost trecute numai opt stihuri și patru stihiri. Noutatea, din punct de vedere al conținutului îl constituie îndrumările tipiconale, după rânduiala ce se săvârșește în bisericile de enorie. Acestea sunt intercalate cu cântările, pentru a se putea urmări mai ușor rânduiala slujbei, mai ales de către cântăreț. Pentru a facilita cursivitatea slujbei au fost așezate cântări din rânduiala utreniei care nu sunt cuprinse de obicei în anastasimatar: Ectenia mare, *Fericit bărbatul*, *Lumină lină* (două variante melodice), *Prochimenul*, *Bogații au sărăcit*, la vecernie; cântări la Miezonoptica de duminică, *Dumnezeu este Domnul*, Binecuvântările învierii, răspunsurile înainte de Evanghelie, *Învierea lui Hristos*, *Pentru Rugăciunile,* Catavasiile Bunei-Vestiri (care se cântă cel mai mult în cursul anului bisericesc), stihurile la *Ceea ce ești mai cinstită,* Svetilna I a învierii, ca model pentru celelalte, Doxologia mare (4 variante: Ștefanache Popescu, glas I și VIII, Ghelasie Basarabeanul, glas V, Anton Pann, glas V), la utrenie.

Anastasimatarul uniformizat contribuie la uniformizarea modului de cântare în bisericile din țară. Normele și principiile care au dus la

alcătuirea acestei versiuni au fost menționate în prefețele celor două volume: „În ceea ce privește melodia cântărilor, am păstrat, în general, linia melodică tradițională a cântării psaltice din Biserica noastră, așa cum ne-au transmis-o în operele lor marii noștri înaintași: Macarie ieromonahul, A. Pann, D. Suceveanu, Ștefan Popescu, I. Zmeu, I. Popescu-Pasărea ș.a. ... Pentru transcrierea cântărilor în ambele notații muzicale (psaltică și liniară) am respectat principiile și regulile stabilite în «Gramatica psaltică», tipărită încă din anul 1951...”[11].

Prelucrarea melodiilor a urmărit ca ele să fie executate cu ușurință atât de cântăreții de profesie, cât și de credincioșii mai plini de râvnă, care iau parte la cântarea în comun[12]. De fapt importanța acestei ediții a anastasimatarului constă mai ales în scopul său pedagogic. După predarea teoriei psaltice, studiul muzicii se face pe cântările anastasimatarului, el constituind principalul manual de studiu și de aplicare a cântării bisericești în școlile de muzică bisericească și, mai apoi, în biserică. Astfel, anstasimatarul uniformizat a împlinit lipsa cărților de muzică bisericească din seminarele teologice și a contribuit la păstrarea muzicii bisericești în coordonatele tradiționale în bisericile unde cântau absolvenții școlilor teologice.

Din punct de vedere muzical, anastasimatarul uniformizat se înscrie pe linia versiunilor anterioare, începând cu Dimitrie Suceveanu, continuând cu Ștefanache Popescu, Ioan Zmeu, Nicolae Severeanu, Ion Popescu-Pasărea, constituind o versiune de sine stătătoare ducând mai departe tradiția înaintașilor[13].

În anul 1966 a apărut prima parte din „Cântările din perioada Penticostarului”, în revista *Studii Teologice*, nr. 1-2, pp. 1-90, sub titlul: *Cântări din slujba Sfintelor Paști*, elaborate de o comisie alcătuită din Prof. Nicolae Lungu, Pr. Prof. Ene Braniște și Prof. Chiril Popescu. Volumul complet avea să apară mai târziu, sub titlul *Cântările Penticostarului*, în anul 1980.

---

[11] „Prefață” la *Anastasimatarul uniformizat II: Utenierul sau cântările utreniei de duminică dimineața ale celor opt glasuri bisericești, urmate de svetilne și de doxologii mari*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1954, pp. III-IV.

[12] „Prefață” la *Anastasimatarul uniformizat II...*, p. III.

[13] Pr. Alexandru-Marius Dumitrescu, *Cântările vecerniei şi utreniei din duminici – tradiţie şi continuitate*, teză de doctorat – manuscris - , București, 2010.

Pe lângă cântările tipărite pe ambele semiografii, au mai apărut și *Liturghia psaltică*, pentru trei voci egale, litografiată, București, 1956, de Nicolae Lungu și *Carte de cântări bisericești pentru credincioșii ortodocși*, București, 1975, alcătuită de Prof. Nicolae Lungu și Pr. Prof. Ene Braniște, numai pe notație liniară[14].

Trebuie subliniat faptul că Sfântul Sinod și patriarhul Justinian Marina au numit în comisia de realizare a acestei lucrări complexe personalitățile reprezentative ale muzicii bisericești ale timpului, care aveau o bună pregătire muzicală și o vastă experiență practică și pedagogică[15].

---

[14] Pr. Nicu Moldoveanu, *Profesorul, dirijorul...*, p. 143.

[15] Prof. Nicolae Lungu (1900-1993): absolvent al Seminarului Central din București, licențiat în Teologie și absolvent al Conservatorului din București, a predat la muzica la mai multe licee din București, la Institutul Pedagogic Titu Maiorescu; a fost autor de manuale școlare și dirijor la mai multe coruri, în principal la corala „România"; din 1949, a fost conferențiar pentru muzică bisericeacă la Institutul Teologic din București și dirijor al Coralei Patriarhiei Române; vezi: Pr. Nicu Moldoveanu, *Istoria muzicii bisericești la români*, Editura Basilica, București, 2010, pp. 228-230. Arhid. Anton Uncu (1908-1976): absolvent al „Seminarului orfanilor de război" de la câmpulung Muscel, licențiat în teologie și absolvent al Academiei de Muzică religioasă, a predat muzica bisericească la Seminarul Nifon (1936-1948), iar apoi a fost asistent pentru muzica bisericeasă la Institutul Teologic din București. A fost timp de 23 de ani arhidiacon la Catedrala Patriarhală; vezi: Pr. Nicu Moldoveanu, *Istoria muzicii...*, p. 133. Pr. Grigore Costea (1882-1963): absolvent al Seminarului Teologic din Iași. licențiat în Teologie și absolvent al Conservatorului din București, a fost profesor de muzică bisericească la Seminarul din Galați (1912-1936) iar apoi i-a urmat la catedră lui Ion Popescu-Pasărea la Seminarul Central din București (1936-1941); vezi: vezi: Pr. Nicu Moldoveanu, *Istoria muzicii...*, p. 132. Prof. Ion Croitoru (1884-1972): absolvent al Școlii de cântăreți din Buzău, unde l-a avut profesor pe Neagu Ionescu, licențiat al Conservatorului din București și al Facultății de Drept, profesor la Academia de Muzică religioasă și dirijor al Corului Radiodifuziunii din București, autor de manuale de muzică; vezi: vezi: Pr. Nicu Moldoveanu, *Istoria muzicii...*, pp. 224-225. Prof. Chiril Popescu (1897-1992): absolvent al Școlii de cântăreți din Curtea de Argeș, licențiat al Academiei de Muzică religioasă, a fost cântăreț de strană la Curtea de Argeș, împreună cu Ioan Zmeu, a predat muzică bisericească la Seminarele din Curtea de Argeș, Mănăstirea Turnu, Craiova și București, a fost asistent la Institutul Teologic din București (1956-1960); vezi: vezi: Pr. Nicu Moldoveanu, *Istoria muzicii...*, pp.131-132. Pr. Prof. Ene Braniște (1913-1984): absolvent al Seminarului din Curtea de Argeș, licențiat al Facultății de Teologie și al Facultății de Litere, doctor în Teologie, Profesor titular al Catedrei de Liturgică și Pastorală la Institutul Teologic din București (1950-1982); vezi: Pr. Mircea Păcurariu, *Dicționarul Teologilor Români*, Editura Enciclopedică, București, 2002, p. 62-63.

Concluzii

Uniformizarea cântărilor bisericești a fost o lucrare a Bisericii, care a luat măsurile socotite necesare pentru a răspunde la situația concretă a vieții bisericești în timpul patriarhului Justinian și după acesta. Muzica a fost pusă în slujba lucrării misionare a Bisericii, urmărind aspectele esențiale ale vieții bisericești: unitatea bisericii, prin uniformizarea cultului și, implicit, a cântării acestui cult și participarea vie a credincioșilor la viața bisericii, prin implicarea activă în slujbele bisericești, prin cântarea omofonă în comun, mai ales la Sfânta Liturghie și la Sfintele Taine. Totodată, muzica a constituit un mod potrivit de catehizare a credincioșilor, de păstrare vie a credinței ortodoxe, în fața prozelitismului sectar.

Din punct de vedere muzical, uniformizarea muzicii bisericești și transcrierea ei pe portativ au suscitat numeroase controverse, socotindu-se că prin aceasta s-a pierdut tradiția cântării muzicii psaltice, prin impunerea unui repertoriu simplificat și minimal pentru întreaga biserică.

Simplificarea și reducerea repertoriului au fost cerute de condițiile în care Biserica a fost nevoită să-și ducă activitatea în perioada regimului comunist, și de lucrarea misionară la care muzica a trebuit să participe. Simplificarea repertoriului nu este ceva nou; acesta se reflectă în cântările Sfintei Liturghii numai la câteva cântări mai extinse: Heruvicul, Axionul, Chinonicul, care au fost preluate din practica existentă în perioada interbelică (după Ion Popescu-Pasărea); în cântările anastasimatarului tendința de simplificare a început odată cu prima prelucrare a versiunii românești a lui Macarie Ieromonahul de către Dimitrie Suceveanul, cu mai bine de 100 de ani mai înainte de uniformizare, și a continuat în toate versiunile până în 1945, fiecare autor făcând trimitere la „cerințele timpului”[16]. Transcrierea muzicii psaltice pe portativ a început cu mult timp înainte, acum stabilindu-se reperele teoretice necesare pentru aplicarea ei.

---

[16] Nevoia de adaptare la evoluția societății și a participării credincioșilor la viața Bisericii.

De asemenea, cântarea în comun a credincioșilor a impulsionat pregătirea muzicală a preoților și a cântăreților care aveau daoria să-i învețe pe credincioși și să-i conducă în executarea cântărilor.

Patriarhul Justinian a fost vizionar prin acestă lucrare, reușind să împlinească ceea ce și-a propus: să ducă mai departe tradiția muzicii bisericești psaltice în Biserica Ortodoxă Română.

Tipărirea cărților în dublă notație a continuat și după perioada comunistă îndeosebi prin lucrarea Pr. Prof. Nicu Moldoveanu care, cu aprobarea autorității bisericești, a reeditat, în variante diortosite și îmbogățite, edițiile tipărite mai înainte și a editat cântările necesare tuturor slujbelor: *Cântările Sfintei Liturghii, Vecernierul, Utrenierul, Noul Idiomelar, Cântările Triodului, Cântările Penticostarului, Catavasierul, Cântări la taine și ierurgii*.

„Biserica şi Şcoala” – referinţă muzicală foarte importantă pentru partea de vest a ţării
(Partea I, sec. al XIX-lea)

Pr. Conf. dr. Mircea Buta

Una dintre cele mai importante moşteniri muzicale ale vestului ţării este publicaţia *Biserica şi Şcoala*. Acest tezaur informaţional transmis nouă, ne ajută să înțelegem rădăcinile noastre muzicale, ne ajută să explicăm prezentul nostru prin trecut şi să avem nădejdea unei perspective şi a unui viitor cu mai mult folos în acest domeniu al artei sunetelor.

Dacă până acum majoritatea cercetătorilor, profesorilor şi preoţilor care au explorat publicaţia „Biserica şi Şcoala” o parcurgeau pentru a afla amănunte despre anumite evenimente bisericeşti sau cultural-muzicale, în ultima perioadă de timp, prin transmiterea conţinutului ei pe cale digitală de către Biblioteca Centrală Universitară din Cluj-Napoca, se poate avea o panoramă generalizată asupra acestei publicaţii.

Mulţumim pentru această oportunitate conducerii Arhiepiscopiei Aradului care pe site-ul său www.episcopiaaradului.ro a expus conţinutul publicaţiei pe ultimii ani iar la subsolul paginii este redată adresa de pe internet unde se găsesc toate numerele ei de la începuturi.[1]

Aşadar, posibilitatea facilă a parcurgerii tuturor numerelor expuse digital, oferă oportunitatea unei analize statistice a informaţiilor

[1] Aceasta este: http://documente.bcucluj.ro/web/bibdigit/periodice/bisericasiscola/ (13 iulie 2017)

şi pe deasupra, posibilitatea mai multor modalităţi de ordonare şi clasificare a lor. Importanţa interpretării acestor „cantităţi" de informaţii brute şi abordarea lor într-un sistem „centralizat" sau „descentralizat" (la nivel local) vor scoate în evidenţă relevanţa mesajelor şi de asemenea profunzimea lor.

La primul contact cu conţinuturile tematicilor muzicale oferite de această publicaţie, care au fost folosite ulterior de mai mulţi cercetători ca surse de referinţă, din cauza „cantităţii" mari de date, am considerat eficientă împărţirea materialul pe secole. Astfel, în această abordare de faţă, voi analiza numerele din secolul al XIX-lea, urmând ca în viitor să abordăm şi să comentăm şi celelalte două (sec. al XX-lea şi apoi al XXI-lea).

Pentru început, găsesc de cuviinţă să împart materialul existent după „cantitatea" informaţiilor care apar de-a lungul numerelor secolului al XIX-lea şi apoi să evidenţiez informaţiile care expun principii şi calităţi profunde ale problemelor dezbătute. Cele mai numeroase sunt cele referitoare la modelul de tip **„anunţuri"**. Acestea abundă de-a lungul publicaţiilor editate între 1877 şi 1899 şi au un rol foarte important pentru că oferă date despre realităţile sociale ale vremii respective, despre detalii şi amănunte muzicale care au relevanţă în perceperea dificultăţilor şi piedicilor întâmpinate de dirijorii, coriştii şi cântăreţii de strană din acea perioadă de timp dar şi ale succeselor şi reuşitelor unor acţiuni, ale bucuriilor trăite în jurul activităţilor muzicale susţinute de românii din Ungaria acelor vremuri. Pentru că numărul lor este foarte mare, adică peste 50 de referinţe de tip „anunţ" voi încerca în continuare să le ordonez după tematica lor. Cele mai multe se referă la „bucuria" informaţiei că s-au înfiinţat noi coruri în anumite localităţi. Menţionăm aici câteva mai sugestive:

– Corul vocal din Pecica,... (1881) ...*s-a înfiinţat iarna trecută sub conducerea lui Achim Siumanu din Chizătău*[2]
– Corul vocal al agronomilor din Semlac,... *sub conducerea d-lui învăţător Grigoriu Roşiu...*[3]
– Corul vocal din Beregsău,... *înfiinţat pe baza statutului oferit şi la iniţiativa PS Ioan Meţianu...*[4]

[2] Nr. 15, din 23 aprilie, 1882
[3] Nr. 26, din 9 iulie, 1882
[4] Nr. 16, din 27 aprilie, 1884

– Coruri noi de plugari... în comuna Seceani, comitatul Timişorii, *sub conducerea maiestrului Nica Siumanu...*[5]
– Un cor nou vocal în comuna Bicaciu,... *„protopresviteratul" Tincei, sub conducerea părintelui paroh Ştefan Jurenţiu*[6]
– S-a înfiinţat un cor de plugari... în comuna Pesac, *sub conducerea lui George Stepanu din Budinţiu...*[7]
– Cor nou de plugari înfiinţat aici în Arad,... *sub conducerea domnului Petru Popovici*[8]...
– Corul vocal al plugarilor români din Comloş[9]...
– Corul nou de plugari s-a înfiinţat în Chişineu *sub conducerea lui Ioan Siumanu*[10]...
– Coruri noi de plugari s-au înfiinţat în comunele Hodoni, protopresviteratul Timişorii şi Şomoşcheşi, protopresviteratul Ienopolei[11]...
– Cor nou de plugari s-a înfiinţat în comuna Apateu, protopresviteratul Ienopolei... *conducătorul corului este învăţătorul Pavel Sigartău*[12]...
– Cor nou de plugari s-a înfiinţat în comuna Remetea-Timişană[13]...
– Cor nou bisericesc compus din studenţi greco-ortodocşi s-a înfiinţat în Beiuş *la iniţiativa clericului George Papp şi George Cherecheşiu*[14]...
– Corul plugarilor din Curtici *va susţine un concert în seara zilei de 26 decembrie*[15]...
– Nou cor vocal... în comuna Socodor,... *teologul absolvent George Papp sprijinit de părintele Gavrilă Lazăr*[16]...
– Concert în Brad,..., în 28 Ianuarie 1899 *se va ţine în hotelul „Central"*[17]...

[5] Nr. 50, din 27 dec., 1885
[6] Nr. 3, din 31 ian, 1886
[7] Nr. 9, din 14 martie, 1886
[8] Nr. 16, din 2 mai, 1886
[9] Nr. 21, din 6 iunie, 1886
[10] Nr. 50, din 26 dec., 1886
[11] Nr. 2, din 22 ian., 1888
[12] Nr. 6, din 19 febr., 1888
[13] Nr. 15, din 22 april., 1888
[14] Nr. 45, din 10 noiem., 1891
[15] Nr. 51, din 22 dec., 1891
[16] Nr. 4, din 5 febr., 1893
[17] Nr. 4, din 5 febr., 1899

Pe lângă multitudinea de localităţi în care aflăm că s-au înfiinţat coruri, în majoritatea „anunţurilor" se menţionează şi repertoriile folosite. Acest fapt este extrem de important pentru că oferă o privire de ansamblu asupra coeficientului de dificultate abordat (în acea perioadă !) şi de asemenea o varietate a lor, în funcţie de partiturile litografiate de care dispuneau îndrumătorii şi în bună măsură şi de capacitatea muzicală şi dexteritatea manuală a dirijorilor.

Pentru a putea să ne facem o imagine asupra cântecelor interpretate, vom menţiona aici pe cele care au părut mai sugestive: corul din Pecica: *„S-o vezi mamă", „Dulce-i viaţa"*, corul din Semlac: *„Cât e ţara Românească", „Deşteaptă-te române !", Ştefan Vodă"*, corul din Arad: *„Marşul armatei române", „Patria Română", „Domnul Tudor"*, corul din Comloş: *„Ziua triumfală", „Hora Sinai"* de Ciprian Porumbescu, corul din Comloşu Mare: *„Doina doinită"* – C. Porumbescu, *„Creanga ruptă"* de Ion Vidu, *„Din şezătoare"* de I. Vidu, *„Răsunet de la Crişana"* de I. Vidu, *„Nevasta care zice"* şi *„Răsai lună"* de G. Musicescu, corul din Arad: *„Numele tău"* de C. Porumbescu, *„Floricică"* de Ed. Wachmann, *„Uită mamă"* de G. Dima, *„Moţul la drum"* de I. Vidu, „**Putpuriu românesc" de Trifon Lugojan** (1896, pentru orchestra societăţii) şi ***„Marş"*** tot de **Trifon Lugojan**[18], executat tot de orchestra societăţii.

Au mai apărut ca şi piese interpretate şi: *„Un regret"* de Nicolae Popovici, *„Stăncuţa"* de G. Musicescu, *„Ileana"* şi *„Dor, dorule"* de acelaşi G. Musicescu, corul din Gurahonţ: *„Bobocele şi inele"* de I. Vidu, *„Serenadă"* de C. Porumbescu, **„Sârba" – cor mixt de Valeriu Magdu**[19]**,** (1898) şi *„Nuşca"* (sextet – cu text şi muzică tot de Valeriu Magdu).

După informaţiile preţioase publicate în „Biserica şi Şcoala" având modelul unor „anunţuri" despre corurile nou înfiinţate, despre activităţile lor şi despre repertoriile pe care le-au folosit, valoroasa publicaţie cuprinzând în paginile sale articole şi studii despre cele mai vestite personalităţi muzicale ale vremilor respective şi de asemenea alte tematici diverse care ţin de **cultura generală muzicală.**

---

[18] Mi-am permis să specific numele şi titlul lucrărilor lui Trifon Lugojan cu litere bolduite şi subliniate pentru că pentru prima dată am întâlnit aceste lucrări ale lui menţionate chiar dacă mai mulţi autori s-au ocupat cu bibliografia sa (este vorba de A. I. Ionescu, pr. Vasile Stanciu şi subsemnatul)

[19] Şi pr. Valeriu Magdu l-am scris cu litere bolduite din aceleaşi motive, a fost profesor la școala teologică arădeană o perioadă de mai mulţi ani şi apare şi el cu compoziţii inedite

În această categorie de tematici publicate menţionăm următoarele:

- „Intrumentele muzicale ale poporului român” este un almanah muzical publicat de „neobositul cercetător” **Teodor T. Burada**[20]**.** Dincolo de atractivitatea şi noutatea asupra căreia insistă studiul respectiv la un moment dat se aminteşte de către autor că:

> *„Pe cât am putut afla, ele (instrumentele n.n.) sunt deocamdată adunate numai din Bucovina, Basarabia şi Moldova, rămânând ca pentru complectarea acestui tezaur naţional, d-l Burada, în vara viitoare, să cutreiere şi celelalte părţi locuite de români, şi anume: România de peste Milcov, Transilvania, Banatul timişan şi alte părţi de peste Dunăre unde sunt români, precum Dobrogea.”*[21]

- „Bocetele populare la români”[22] – reprezintă prin profunzimea şi varietatea comentariilor un veritabil studiu academic al anului 1879. După o amplă explicare a multitudinii şi a feluritelor cântece de bucurie şi durere la grecii antici, autorul descrie bocetele ca pe nişte cântece improvizate care se executau de femei la înmormântări potrivite cu *„starea, caracterul vârsta şi timpul în care se fac aceste înmormântări. Din când în când ele laudă vredniciile şi faptele cele bune făcute de răposat în viaţa sa”.*[23] Pentru că tematica este extrem de vastă, ea a fost continuată şi în numărul următor[24] unde aflăm pentru prima dată de complexitatea creaţiilor populare ale geniului românesc categorisite de Vasile Alexandri sau D. G. Tocilescu sau B. P. Hajdeu. Merită să le expunem aici, pentru a promova profunzimea gândirii româneşti în anul 1879. Astfel, încă de pe atunci vorbeam despre:

> *„1. Cântecele bătrâneşti sau Balade, 2. Doine, 3. Hore, 4. Colinde, 5. Satire, 6. Descântece, Proverbe, Ghicituri, 7. Anecdote, 8. Basm... etc. Şi ca să avem o privire şi mai îndepărtată în timp, în acest studiu din „Biserica şi Şcoala” se aminteşte despre prima intenţie de a aduna cântecele populare ale românilor, (inclusiv a bocetelor) care îi aparţine lui Gh. Asachi în anul 1822, dar care au pierit în focul mare a bibliotecii din Iaşi în anul 1827.*[25] *În încheierea studiului, se aminteşte scopul propus pentru tipărirea şi*

[20] Nr. 52, din 14 ian., 1878

[21] *Ibidem*, - aproape în cadrul oricărei tematici muzicale abordată, se resimte în cadrul dezvoltării ei ideea de unitate a tuturor zonelor locuite de români, aşa cum sunt înşirate şi în cazul de faţă

[22] Nr. 3, din 25 ian., 1879

[23] *Ibidem*

[24] Nr. 4, din 2 febr., 1879

[25] *Ibidem*

răspândirea lor, care a rămas valabil, aproape neschimbat, după atâţia ani. Iată formularea lui în anul 1879: „Este deci o datorie sfântă de a le da la lumină, ferindu-le astfel de a se pierde în noianul timpului şi al uitării."[26]

- „Legende şi doine. Cântece poporale româneşti după colecţiunile lui V. Alexandri."[27] – După aprecierea „dulceţii limbii" române şi a profunzimii mesajului doinelor, legendelor şi a variantelor mioritice se lansează în acest articol, pe bună dreptate, întrebarea referitoare la posibilitatea păstrării „graţiei şi gingăşiei" expresiilor româneşti în eventualitatea traducerii lor în „limbile analitice" ale Occidentului. Problematicile corespund atât perioadei respective, şi mai ales realităţilor din secolul XXI (!), cu atât mai mult cu cât în cuvintele din încheiere se face referinţă la efortul nostru de a le evidenţia. Exemplu*:*

„Străinii le admiră şi le citesc cu mare plăcere iar noi se pare că ne arătăm prea indiferenţi şi nu le studiem după cum merită sau unii dintre noi nici nu le avem. Până când această apatie ?"[28]

- Sub iniţialele R. C. ca autor, apare un articol intitulat „Jubileul din Chizătău".[29] Este un minunat studiu din care aflăm multe amănunte despre starea de spirit a vremii, amănunte care s-au prelungit de-a lungul secolelor şi parcă ne urmăresc şi acum. Presupunerea de atunci, cum că:

„poporul nostru este umbrit de incapacitate pentru cultură... din partea scriitorilor pătimaşi străini,... a primit răspunsul prin această sărbătoare a Chizătăului,... care a fost triumful asupra calomniilor ce le-a îndurat bietul nostru popor... şi în continuare: Ungaria sigur n-a mai văzut douăsprezece coruri de plugari bine instruite cântând împreună.[30]

De reţinut este că „Biserica şi Şcoala" menţionează cel mai important eveniment coral din aceste locuri (pentru că în timpul acelor ani, nu putem vorbi de vestul ţării, nici măcar de România) adică un cor înfiinţat în biserica din Chizătău în 1840 (!) şi care a susţinut prima apariţie publică în anul 1857 (cu doi ani înainte de Unirea Principatelor din 1859 !).[31] Dacă mai socotim că la acest jubileu a fost chemat

[26] *Ibidem*
[27] Nr. 31, 10 aug., 1879
[28] *Ibidem*
[29] Nr. 37, 24 sept., 1882
[30] *Ibidem*
[31] https://ro.m.wikipedia.org/wiki/Corul_de la Chizătău – 24 iulie 2017

în comisie şi Ciprian Porumbescu care va scrie nişte gânduri într-o scrisoare, extrem de apreciative şi pline de sentimente înflăcărate la adresa activităţii corurilor din aceste zone ale românilor, atunci putem să ne închipuim rostul şi importanţa extremă a publicaţiei arădene. Cuvintele din încheierea părţii a doua[32] a studiului îşi au valabilitatea atât în vremea aceea, cât şi la realităţile activităţilor de astăzi:

> *„Nu putem încheia fără a face apel la conducătorii poporului, să urmeze exemplul măreţ al chizătăuanilor, să înfiinţeze pretutindenea coruri... pentru înnobilarea inimii, pentru prosperarea morală şi materială a poporului nostru, spre a fi binecuvântaţi de Dumnezeu şi oameni."*[33]

Încă de atunci, se manifesta dorinţa de activităţi culturale şi mai ales, s-a înţeles foarte bine rolul şi rostul corurilor în parohiile de la sate. Iată argumentate aici într-un articol intitulat *Corurile bisericeşti*[34]*:*

> *Cine câtu-şi de puţin s-a interesat de plugarii corişti de la sate, s-a putut convinge că ei sunt punctul pe lângă care se cristalizează cu încetul întreaga activitate a oamenilor din comună; ei sunt magnetul care atrage la sine pe prieteni, pe părinţi, pe tineri şi bătrâni; ei sunt în comună grupul cel mai apreciat pe care nimeni nu-l huleşte, nu-l vatămă, - din contră, îl respectă toţi deopotrivă. Misiunea lor e una culturală şi religioasă...*

- Nu putem să nu menţionăm aici şi un articol, care are două scopuri mai mari: primul ar fi acela de „înştiinţare" şi o cunoaştere a unor tipărituri muzicale (1600 de exemplare) în zona Banatului iar al doilea, ar fi acela de atenţionare asupra posibilelor influienţe şi efecte neplăcute referitoare la „cursele nazarinenilor" prin aceste cântări traduse în limba română. Este vorba de titlul sugestiv al articolului: **„Cântări seducătoare"**[35] care anunţă apariţia broşurii intitulată *„Noua Harfă a Sionului"* tipărită doar cu un an înainte la Zurich. Sfatul autorului în final este acela de a

> *„atrage atenţia preoţilor şi învăţătorilor să păzească poporul, ca să nu cadă în cursele sectei nazarinenilor."*[36]

Pe lângă referinţele muzicale întâlnite de tip *anunţuri* şi cu mesaj muzical aparţinând zonei unei culturi muzicale generale pe care le-am

---

[32] Nr. 38, 1 oct., 1882
[33] *Ibidem*
[34] Nr. 23-24, din 22 iun., 1884
[35] Nr. 8, din 3 martie, 1895
[36] *Ibidem*

menţionat mai sus, în *Biserica şi Şcoala* seclolului al XIX-lea există o multitudine de tematici care dezbat principial şi practic multe subiecte care impresionează prin profunzimea tratării lor şi prin păstrarea „actualităţii lor" de- a lungul a zeci de ani. Le vom lua pe rând pe fiecare şi vom sublinia valoarea şi amplitudinea pe care au surprins-o.

Tematici de analiză teoretico-practice

Memoriu pentru cântările bisericeşti în România - reprezintă cel mai întins studiu asupra cântărilor bisericeşti din România din secolul al XIX-lea. El aparţine episcopului Melchisedec al Romanului şi în cadrul publicaţiei *Biserica şi Şcoala* se întinde pe parcursul a 5 numere. În primul dintre ele[37] autorul ridică importanţa cântării bisericeşti la egalitatea cărţilor de cult şi de asemenea, cu înfiinţarea tipografiilor. Sesizarea importanţei problemelor dezbătute de PS Melchisedec şi aşternerea lor în publicaţia arădană aduce doar aprecieri şi consideraţii în plus acesteia şi o dovedeşte şi mai mult ca o „lumină" şi o „inimă" care pulsa pentru credincioşii români ortodocşi din aceste părţi ale viitoarei Românii, adevăratele lor nevoi, interese şi scopuri. Încă din primele rânduri, redactorul vremii apreciază conţinutul studiului afirmând:

> *oricând s-ar publica aceste rânduri ele au întotdeauna meritele lor şi farmecul rarităţii.*[38]

Afirmaţii de felul următor sunt extrem de actuale:

> *cântarea bisericească simplă, mai mult sau mai puţin meşteşugită... a fost mai mult sau mai puţin perfecţionată de diferiţi artişti cântăreţi, care au cultivat şi dezvoltat modul cântării lor şi au inventat note sau semne muzicale pentru stabilirea „tonurilor" întrebuinţate la cântare... pentru a nu se lăsa cântarea bisericească la bunul lor plac şi nu degenera prin abuzurile cântăreţilor nepricepuţi... s-au înfiinţat şcoli pentru predarea, conservarea şi propagarea cântărilor bisericeşti.*[39]

Unul din aspectele mult dezbătute referitoare la cântarea bisericească şi publicate în „Biserica şi Şcoala" aduce în prim plan influenţa nefastă a muzicii populare turceşti şi a problematicii sistemului de

[37] Nr. 41, din 22 oct., 1882
[38] *Ibidem*
[39] *Ibidem*

notare. Ca şi o acoperire a autorităţii sale, episcopul Melchisedec face referinţă şi la părerea *„cuviosului nostru dascăl de cântări Macarie"* pe care îl citează explicit atunci când se încearcă o analiză a rădăcinilor şi a devenirii cântării bisericeşti din Moldova şi Muntenia. Iată textul episcopului Melchisedec:

> *...Melodia grecească s-a continuat în Moldova şi Muntenia întocmai ca la Constantinopol, şi a primit aici aceleaşi variaţii şi prefaceri, cărora a fost supusă la Patriarhia de Constantinopol. Anume, ea a degenerat mult din puritatea sa antică şi sub influenţa cântecului turcesc şi a căpătat figuri şi forme cu totul străine de cântarea bisericească. Turcirea cântărilor bisericeşti creştine ortodoxe în veacul trecut (n.n. sec. al XVIII-lea) a mers aşa departe încât în biserică se auzeau aceleaşi manele şi taxâmuri ale cântecului turcesc, cu care răsună Bosforul la plimbările şi desfătările turcilor cu caiacele. Cel dintâi psalt care a introdus turcismurile, precum ne spune cuviosul nostru dascăl de cântări Macarie, în prefaţa Irmologhionului său (p. VIII), a fost Petru Lampadarie Peloponezianul. Această direcţie nebisericească a cântării s-a continuat şi tot mai mult s-a depărtat de la vechea melodie bisericească atât în Constantinopol cât şi în tot orientul ortodox cât şi la noi în tot veacul trecut şi în parte şi în veacul prezent* (n.n. sec. al XIX-lea).

Comentariile pe acest subiect nu s-au stins nici în ziua de astăzi, când mulţi profesori de muzică, mulţi preoţi şi dirijori, compozitori şi muzicologi îşi exprimă opiniile mai mult sau mai puţin argumentate asupra folosirii în exces a microtoniilor existente din cadrul muzicii bisericeşti, a încărcării ei cu apogiaturi, mordente, gorgoane sau alte efecte din gât de tot felul pe de-o parte, sau asupra procesului de „tonalizare" excesivă la care este supusă datorită influenţei muzicii corale apusene.

Dincolo de excesele deoparte şi de alta a acestor realităţi muzicale, se pare că păstrarea unui anumit raport echilibrat între cele două universuri sonore reprezintă o cale vrednică de urmat.

Nu a fost evitată, după cum am scris mai sus, nici dezbaterea privind dificultatea semiografiei muzicii psaltice vechi, despre care episcopul Melchisedec scrie:

> *Rătăcirea aceasta a psaltichiei greceşti a provenit în mare parte şi de acolo că semiografia veche sau arta de a preda în scris melodia cantorilor bisericeşti era foarte neperfectă; ea nu putea preciza cu exactitate tonurile muzicale ci făcea numai nişte indicii mai mult sau mai puţin generale...*[40]

[40] Nr. 43, din 5 noi., 1882

Desigur că melosul bisericesc bizantin se poate reda în scris cel mai bine prin tradiţionala şi seculara notaţie psaltică, dar alfabetizarea maselor mari de tineri la nivelul societăţii sau mai mult, răspândirea ei la nivelul milioanelor de tineri ortodocşi din toată Europa nu se va putea realiza decât cu ajutorul tipăriturilor în dublă notaţie. Este interesant de urmărit evoluţia părerilor şi convingerilor despre semiografia muzicii bisericeşti de-a lungul secolelor. În acest sens reţinem nevoia de îndreptare şi clarificare a ei, realizată la începutul secolului al XIX-lea de cei trei mari psalţi de la Constantinopol (Chrisant, Grigorie şi Hurmuz) şi răspândită apoi în Moldova şi Ţara românească, apoi intenţia de a transcrie cântările bisericeşti în dublă notaţie din prima jumătate a secolului al XX-lea, iar acum, o revenire doar la notaţia psaltică, întrucât s-a sesizat că în cazul cărţilor cu dublă notaţie, majoritatea cântăreţilor preferă în număr foarte mare, doar pe cea liniară.

În acest context, este destul de interesantă şi atractivă motivaţia episcopului Melchisedec în ceea ce priveşte încurajarea trecerii muzicii bisericeşti la notaţia liniară. Acesta scrie:

> *...Mult contribuie la decăderea şi părăsirea cântărilor bisericeşti şi semnele de psaltichie, cu care acele cântări sunt scrise. Cu toată întinderea ce a luat-o în timpul nostru studiul muzical în toate ramurile lui vocale şi instrumentale, cântul bisericesc a rămas nebăgat în seamă şi uitat din cauză că muzicienii nu cunosc semnele muzicale ale cântului nostru bisericesc. Ele au ajuns acum un anacronism... de cântarea bisericească nu se aude nimic şi nicăeri pentru că nimeni dintre profesori nu cunosc semnele psaltichiei.*[41] *Este de dorit, ca cu timpul, în semiografia muzicală a bisericii noastre să nu fie două feluri de semne, adică notele liniare şi semnele psaltichiei; căci aceasta contribuie mult spre a izola cântarea bisericească melodică de cea armonică şi a le înstrăina cu totul una de alta. Cine învăţa una nu învăţa pe cealaltă. Cine învăţa notele liniare îşi deschidea calea către toată ştiinţa muzicii din lumea civilizată; cel cu semnele psaltice, după toată osteneala ce îşi da, el nu ştia alte cântări decât cele bisericeşti. Cântarea pe semnele actuale este ameninţată de a deveni cu timpul nedescifrabilă, ceea ce s-a întâmplat cu psaltichia veche... aceasta însă nu se poate întâmpla cu notele liniare care sunt cunoscute în toată lumea. Pe lângă această transcriere a cântărilor noastre melodice pe note liniare se va face un mare bine naţiunii în general: va contribui la răspândirea cântului bisericesc din România şi în celelalte provincii române unde ele nu pot străbate pentru că acolo sunt cu totul necunoscute.*[42]

[41] Nr. 45, din 9 noi., 1882

[42] *Idem*

Aceeaşi tematică este preluată şi de un vrednic diacon şi profesor de Muzică şi Cânt la şcoala teologică arădeană, Valeriu Magdu. Acesta îşi prezintă opiniile personale astfel:

> *Voind să-ţi înveţi elevul a cânta, trebuie să-i dai în mână manualul, care cuprinde semnele grafice ale tonurilor cântării, întocmai cum cuprinde cartea din care înveţi a citi şi vorbi corect, semnele grafice ale graiului (literele). Biserica ortodoxă, care din veacuri practică muzica vocală, simţind necesitatea notelor, adică a anumitor semne prin care să poată transmite melodia unei cântări, a inventat aşa numitele „psaltichii"; nişte note de tot primitive şi defectoase, prin care nu s-a obţinut niciun rezultat. Astăzi însă, având notele perfecte moderne prin care orice melodie şi cântare se poate scrie şi fixa pe hârtie ca un discurs rostit – de ce să nu le introducem şi noi în biserică să înlocuim aceste „psaltichii" defectoase şi învechite prin care niciodată nu vom putea ridica cântările rituale la nivelul perfecţiunii şi al frumuseţii clasice, la care râvnim ?!... şi se întreabă autorul retoric – Dacă nu am putut face acest lucru până acum, de ce să nu-l facem pentru viitor ?*[43]

Actualitatea acestor realităţi este destul de mare şi astăzi, când, atât în Transilvania cât şi în Banat există o preferinţă foarte pronunţată pentru folosirea notaţiilor liniare. Este adevărat, că putem constata şi o anumită „nostalgie" după execuţia cântărilor cu ajutorul semnelor psaltice mult mai potrivite pentru realităţile sonore respective, dar reducerea numărului de persoane care stăpâneasc acest meşteşug ajungând până aproape de „inexistent", raportat la numărul de două - trei mii de preoţi şi cântăreţi din Banat, obligă într-un anume fel folosirea notaţiei liniare, care are un impact cât de cât mai semnificativ asupra elevilor şi studenţilor din toate unităţile de învăţământ. Este în acest sens şi convingerea celor care au notat cântarile bisericeşti din vestul ţării, (mai ales Trifon Lugojan şi Atanasie Lipovan), că prin notaţiile lor, ei au adus o înnoire şi o „modernizare" necesară acestei muzici având încredinţarea că au făcut-o accesibilă şi conectabilă la muzica europeană a secolului XX.[44]

---

[43] Nr. 41, din 25 oct. 1996

[44] Consider că este cuvenit să scriu aici despre cea mai exactă încercare de notare a melosului bisericesc din vestul ţării. Este vorba de cartea: *Cîntări bisericeşti*, având ca autori pe Prof, Dimitrie Cusma, Preot Ioan Teodorovici, Prof. Gheorghe Dobreanu, apărută la EDITURA MITROPOLIEI BANATULUI, Timişoara, 1980, (380 de pagini). Având ca îndrumător pe IPS TIMOTEI SEVICIU (după cum este menţionat în *Cuvântul înainte* de IPS Mitropolit NICOLAE), Înaltpreasfinţia Sa este cunoscut ca fiind un meticulos cunoscător al cântării din vestul ţării şi cu profunde studii

O altă referire surprinsă de Preasfinţitul Mechisedec şi menţionată în „Biserica şi Şcoala" este cea care ilustrează o anumită deschidere şi apreciere a cântăreţilor greci în defavoarea celor români. La prima vedere pare că este o competiţie între ei, dar în această „întrecere" există un atu puternic în favoarea celor străini, indiferent de ştiinţa şi calitatea cântării şi o anumită desconsiderare a cântăreţilor români. Iată textul foarte de sugestiv:

> *Tot Macarie ne spune următoarele despre conduita grecilor cu psalţii români, că, de nu va cânta cineva cântece şi amestecături de pestrefuri în Sfânta Biserică, nu este primit nici ca dascăl, iar de va cânta chiar alcătuiri turceşti, chiar dacă nu ştie nimic bisericesc, acela este primit şi lăudat că are ifos turcesc de Ţarigradu. Toată această persecuţie şi răutate au manifestat-o grecii şi contra tendinţei românilor de a-şi face psaltichie românească şi a produce psalţi români cunoscători ai tehnicii acestei arte şi a-şi forma o cântare bisericească curăţită de turcismurile greceşti... De ar fi cel din neamul grecesc oricât de ticălos, de-ar cânta căpreşte, de-ar gâgăni ca dobitoacele, de s-ar schimonosi cât de multu, pentru că este din neamul acela, îndată este şi dascăl desăvârşitu şi cu ifos de Ţarigrad... ori românul de-ar avea meşteşugul şi iscusinţa lui Orfeus şi glasul lui Cucuzel şi al Arhanghelului Gavriil, pentru că este român îndată îi dă titlu că este nimicu, cântă vlahica şi n-are proforă de Ţarigrad şi îi împletesc mii de defăimări.*[45]

Cântarea bisericească (după cum se poate constata în rândurile de mai sus) a fost încă de acum două secole şi este şi în prezent un domeniu destul de sensibil. Se pot observa destul de uşor existenţa unor diferenţe care descriu gusturile muzicale şi există posibilitatea ca foarte repede să ne implicăm în dispute referitoare la anumite maniere de interpretare, la anumite tempouri sau la folosirea mai multă sau mai puţină a gorgoanelor.

---

muzicale. Erudiţia sa în domeniul muzical s-a materializat în fixarea cântărilor bisericeşti cu ajutorul măsurilor alternative şi al semnelor de alteraţie care prefigurează existenţa tonului „foarte mare" din diastematica bizantină. De exemplu, la pagina 65, apare tonul „foarte mare" fa – sol#, iar măsurile de două pătrimi alternează cu cele de trei pătrimi, două optimi sau chiar cinci optimi. Având în vedere efortul enorm de a fixa atât de exact discursul melodic bisericesc, apreciem pozitiv această tentativă „profesională" din domeniu, dar pe de altă parte, această manieră de surprindere în scris a cântărilor noastre constituie o piedică şi o chingă în plus în parcurgerea liniilor melodice de factură bizantină, care nu se supun unei anumite rigidităţi ritmice ci aparţin de o expunere liberă şi o naturală apariţie a accentelor stihirilor. În această situaţie urmând ca fiecare cântăreţ să sublinieze dintre silabele accentuate pe acelea care le preferă personalitatea sa..

[45] Nr. 44, din 12 noi., 1882

Toate aceste realităţi sunt prezente în publicaţia *Biserica şi Şcoala* din belşug. Mai mult chiar, uneori, se fac referinţe la tematici care vor fi dezvoltate ulterior de alţi dascăli care au argumentat mai profund ideile menţionate în publicaţie. Facem trimitere în acest sens, la un articol care dezvoltă problematica muzicii instrumentale din Biserică. Iată încercarea modestă scrisă în publicaţie:

> *Biserica ortodoxă, s-a îndestulat cu cântările sale fermecătoare, pline de spiritu, focu, fantezie poetică şi frumeseţe extraordinară; - s-a îndestulat cu cântările sale simple, dar atât de potrivite sufletului şi animării omeneşti, încât fără dânsele astăzi creştinul ortodox nu ar mai putea fi; şi mai uşor se va lepăda de orice, decât să se lapede de biserică şi cântările sale bisericeşti. De aici ne putem explica pentru ce în biserica răsăriteană niciodată n-a fost introdusă muzica instrumentală, ci de la început şi până astăzi s-a preferat cea vocală.*[46]

Dintre articolele publicate în *Biserica şi Şcoala*, care aduc un mare serviciu muzicii şi reprezintă un fel de pledoarie în favoarea binefacerilor ei doresc să fac referinţă în continuare. Este vorba de cel intitulat foarte simplu: *Muzica*.[47] Redăm mai jos câteva din aprecierile vrednice de a fi reţinute:

> *muzica este arta şi ştiinţa sunetelor..., muzica este este arta ce exprimă sentimentele prin tonuri,... este harfa care exprimă propriile noastre sentimente..., ea este limba inimii..., unde nu înfloreşte muzica, acolo domneşte duritatea şi incultura..., muzica potoleşte sufletul..., ne îndeamnă să îmbrăţişăm sublimitatea creaţiei divine..., dezvoltă gustul estetic..., muzica luminează spiritul.*

Având o anumită continuitate în promovarea disciplinei muzicale, publicaţia dezvoltă motivele pentru susţinerea educaţiei muzicale în articolul *Învăţarea şi cantoratul*.[48] Iată unele din cele mai frumoase afirmaţii: *Cântarea formează o parte însemnată a individualităţii noastre ca popor...* sau... *sarcina şcolii noastre să fie... de a dezvolta şi cântul bisericesc şi naţional.* Nu sunt lăsate deoparte şi încercările de marginalizare a ei sau de reducere a numărului de ore alocate. (Comparând realităţile de atunci cu cele de acum, pur şi simplu nu putem să nu rămânem consternaţi de multele similarităţi existente). Iată un fragment sugestiv:

---

[46] Nr. 24, din 22 iun., 1884
[47] Nr. 22, din 13 iun., 1886
[48] Nr. 33, din 29 aug., 1886

> *Mult greşesc acei oameni de şcoală care cred că trebuie să ne ocupăm în şcolile noastre elementare mai puţin de cântare, ca să economisim timp şi să ne îndeletnicim mai mult cu celelalte obiecte de învăţământ. Nu facem nici cea mai mică economie, gândind şi urmând astfel, din contră, ne denaturăm pe noi înşine, şi ne punem piedici unei dezvoltări mai spornice.*

În mod intenţionat am lăsat la sfârşit studiile care fac referinţă la teoria muzicală. Aceste noţiuni de teorie a muzicii sunt semnate de învăţătorul Aureliu Bădescu şi impresionează prin bogăţia lor, prin expunerea ordonată şi de asemenea prin aluziile la metodele de predare. Aproape la fiecare tematică expusă, autorul sugerează exact întrebările cele mai potrivite care se pot adresa elevilor. Acestea au drept scop, acela de a verifica pe de-o parte înţelegerea cunoştinţelor, şi pe de alta, întrebările sunt scrise să ajute, să fixeze şi să întărească toate cunoştinţele predate în memoria lor.[49]

Iată un fel de „planificare a predării" informaţiilor de teorie a muzicii în secolul al XIX-lea: *1. Idei despre „sunet", 2. Semnele sunetului (notele), (Pe lângă detaliile de scriere a notelor, am reţinut o definiţie extrem de sugestivă: „Icoana sunetului în cântare se numeşte notă"), 3. Formele şi valorile de note, 4. Portativul, 5. Liniuţele ajutătoare, 6. Denumirea notelor.* (În cazul acestui capitol important, este bine să reţinem influenţa mediului austro-ungar pentru că prima propunere de denumire a notelor este cea literală: *a, b, c, d, e, f, g, a, h* şi doar a doua variantă de denumire este cea silabică: *do, re, mi, fa, sol, la, si.*) *7. Cheile muzicale, 8. Pauzele, 9. Prelungirea notelor şi a pauzelor (punctul ritmic şi legato-ul), 10. Semnele de alteraţie, (atât în denumire literală: is şi es,* cât şi în denumire silabică: *diez, bemol, becar*.) 11. *Trioletul, quintoletul, sextoletul, septoletul, 12. Termenii de mişcare (tempo), 13. Termenii de nuanţe.* Pentru a înţelege grija avută în pivinţa detaliului şi interesul dascălului ca să priceapă cât mai mulţi cursanţi şi cât mai bine materialul predat, redau aici şi câteva din întrebările ce ar fi trebuit adresate elevilor la sfârşitul lecţiilor susţinute: *Ce formă are o notă întreagă ?, Ce înseamnă punctul pus lângă o notă întreagă ?, Câte pătrimi are o notă întreagă ?, Ce înseamnă semnul b ? Cum se scrie semnul legato ? Ce numim triolă ? etc.*, iar la sfârşitul tematicilor, autorul face şi următoarea observaţie:

---

[49] Aceste *Prelegeri de teorie muzicală* apar pe parcursul mai multor numere ale publicaţiei, astfel:
Nr. 38, din 2 oct., 1898, Nr. 39, din 9 oct., 1898, Nr. 40, din 16 oct., 1898 şi Nr. 46, din 15/27 noi., 1898

> *...„propunătorul va scrie şi desena toate figurile (care aici nu se pot) pe tabla şcolii, ca să se poată imprima ideea prin icoană, cât mai clară în mintea elevilor”.*

Parcurgând cu atenţia sporită amănuntele lecţiilor pe care învăţătorul Aureliu Bădescu le-a tipărit în publicaţia *Biserica şi Şcoala,* nu poţi să nu rămâi impresionat de soliditatea cunoştinţelor şi de interesul mare manifestat, ca acestea să fie reţinute de către elevi şi de asemenea, ca ele să poată fi puse în practică. Atunci când ne gândim că aceste „standarde” din învăţământul nostru românesc se întâmplau în secolul al XIX-lea şi mai ales într-un mediu social austro-ungar nu putem decât să ne închinăm în faţa unor astfel de dascăli devotaţi şi în faţa unei aşa publicaţii. Practic, se poate constata fără rezerve că „Biserica şi Şcoala” suplinea în destul de mare măsură chiar lipsa manualelor, după cum însuşi autorul afirmă pe parcursul unuia dintre articolele sale:

> *... În modul ăsta tractez eu la dezvoltarea elementelor de teorie muzicală în lipsa manualelor acomodate pentru şcoală.*[50]

Tot în scopul „luminării culturale şi naţionale” a românilor, facem referire şi la articolul *Muzica la români.*[51] În cadrul lui, se poate şi mai uşor constata intenţia celor ce conduceau publicaţia din acea vreme că au optat pentru folosirea ei pe post de manual de muzică. Dar, de data aceasta au dorit să promoveze un material despre *istoria* acesteia sau despre aspectele valoroase muzicale pe care le aveau românii. Pentru că în acea perioadă de administraţie austro-ungară erau cu totul neîncurajate astfel de intenţii, au preferat să reproducă o parte din *Istoria artelor frumoase* scrisă de N. E. Idieru. Referinţele sunt la frumuseţea şi valoarea *doinei la români (doine bărbăteşti, femeieşti, mixte şi dialogate).* Chiar dacă destul de uşor se poate constata o limitare a cunoştinţelor efective la existenţa şi devenirea muzicii româneşti în ansamblul ei, totuşi prin expunerea destul de rudimentară în cazul acesta a unor valori mai mult folclorice, articolul sugerează existenţa unui cheag de românism cristalizat şi aflat într-o dezvoltatre continuă.

---

[50] Nr. 38, din 2 oct., 1898

[51] Nr. 4, din 5 febr., 1899

Privind în ansamblu prezențele cu tematici muzicale în *Biserica şi Şcoala* din secolul al XIX-lea, putem afirma cu certitudine că forţa lor educativă, varietatea subiectelor şi impactul asupra credincioşilor au fost foarte mari. Pe de altă parte, putem vorbi şi de o anumită revenire în actualitate a problemelor dezbătute atunci şi care îşi găsesc ecoul destul de consistent şi în secolul al XXI-lea.

De asemenea, considerăm că nu greşim dacă luăm „Biserica şi Şcoala" drept un posibil model de eficienţă şi maturitate în păstrarea legăturilor cu credincioşii, (bineînțeles la posibilităţile acelei vremi). Interesul pentru căutarea răspunsurilor la nevoile oamenilor de atunci, scrierea în publicaţie a celor mai calitative dezbateri pe teme muzicale precum şi promovarea laudativă a celor mai vrednice concerte, concursuri corale, sfinţiri de biserici şi alte activităţi muzicale, menţin această publicaţie ca una esenţială pentru referinţele muzicale din această parte a ţării pentru secolul al XIX-lea.

Vasile Petrașcu – reperele unui traiect intelectual

Arhid. Asist. dr. Daniel Mocanu

Anul 1924 marchează un moment important în istoria muzicii bisericești din Transilvania. Venirea lui Vasile Petrașcu, în calitate de profesor de muzică bisericească și ritual, la catedra de discipline practice, din cadrul nou înființatei Academii Teologice Ortodoxe din Cluj-Napoca, poate fi receptată ca fiind una providențială. Datorită zelului său misionar, a capacităților didactice și a dragostei pentru muzica bisericească, Vasile Petrașcu a fost ctitorul catedrei de muzică bisericească, de la Academia din Cluj-Napoca.

Covârșitoarea importanță pe care a avut-o în promovarea și valorificare muzicii bisericești din Transilvania m-a determinat să întreprind o cercetare amănunțită a parcursului său intelectual, pentru a scoate la iveală, pe lângă lucrurile deja cunoscute, noi aspecte din activitatea didactică, componistică, editorială și misionară a neobositului profesor Vasile Petrașcu. Foarte multe aspecte din activitatea lui Petrașcu le-am putut repera în revistele vremii: *Renașterea* și *Cultura.* Informațiile cuprinse în articolele și cronicile cercetate mi-au permis să intru în universul activităților misionare, pe care le-a întreprins, în calitate de profesor, în diferite orașe și sate, cu scopul culturalizării oamenilor. În ceea ce privește creația sa muzicală, am sesizat prezența „filonului cunțan” în lucrările componistice, ceea ce denotă abnegația cu care a promovat și valorizat stilul muzical bisericesc autohton.

Cu toate acestea, rămân însă și foarte multe fațete ale activității, ale profesorului, ale compozitorului și, nu în ultimul rând, ale omului Petrașcu, pe care noi încă nu le cunoaștem. O parte a biografiei sale a

putut fi recuperată din Dosarul cadru de asistent la Facultatea de drept, între anii 1940-1945, existent la Arhivele Statului din Cluj-Napoca. Din nefericire, nu se cunoaște însă, în ce contexte, dosarul de profesor la Academia Teologică din Cluj-Napoca și toate documentele doveditoare funcționării sale în această instituție s-au pierdut, nemaiputând fi recuperate.

Despre Vasile Petrașcu găsim informații biobibliografice în studiile lui Gheorghe C. Ionescu[1], Viorel Cosma[2] și Vasile Stanciu[3]. În aceste lucrări sunt reperabile doar câteva informații privind viața, studiile, activitatea și opera lui Petrașcu. În ceea ce privește analiza muzicală a operei lui Petrașcu avem câteva cercetări care tratează doar tangențial o parte din activitatea componistică: Vasile Stanciu[4], Elena Chircev[5].

În aceste condiții, materialele pe care le-am cercetat și bibliografia existentă mi-au permis să conturez noi perspective despre cine a fost profesorul Vasile Petrașcu și care este moștenirea sa muzical-culturală pe care o lasă posterității.

Cine a fost Vasile Petrașcu?

Pe data 6/18 Martie 1889 se naștea Vasile Petrașcu, în Comuna Lancrăm, județul Alba, într-o familie de țărani[6]. *Conform Extrasului din Matricula botezaților a comunei bisericești greco-orientale Lancrăm*: Vasile Petrașcu s-a născut din părinții Ion T. Petrașcu și Ana, ambii români

---

[1] Gheorghe C. Ionescu, *Muzica bizantină în România. Dicţionar cronologic*, Bucureşti, Editura Sagittarius, 2003, p. 373-374.

[2] Viorel Cosma, *Muzicieni din România. Lexicon, vol. VII*, Editura Muzicală, Bucureşti, 2005, pp. 363-364.

[3] Vasile Stanciu, „Viaţa, activitatea şi opera muzicală a prof. dr. Vasile Petraşcu", în: Mitropolia Ardealului, XXXIII (1988), nr. 2, p. 20-36; Idem, *Muzica bisericească corală din Transilvania*, vol. I, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2001; Idem, „Petraşcu Vasile", în: *Dicţionar de muzică bisericească românească*, (coord.): pr. prof. dr. Nicu Moldoveanu; pr. prof. dr. Nicolae Necula; pr. prof. dr. Vasile Stanciu; arhid. prof. dr. Sebastian Barbu-Bucur, Basilica, Bucureşti, 2013, s.v. Petraşcu Vasile.

[4] Vasile Stanciu, *Muzica bisericească corală din Transilvania…*, p. 233-238

[5] Elena Chircev, „Priceasna în colecţii de cântări bisericeşti din Transilvania şi Banat", în: *Byzantion romanicon, volumul IV*, Academia de Arte Iaşi, 1998, p. 231-245.

[6] *Manuscris dactilografiat din arhiva familiei*, apud Vasile Stanciu, „Viața și opera muzicală a profesorului Dr. Vasile Petrașcu", în: *Mitropolia Ardealului*, nr. 2 (martie-aprilie, 1988), Sibiu, p. 19-35.

ortodocși din Lancrăm, comitatul Sibiu. Nași de botez i-au fost Ioana și Mihai Chirilă. Moașă la naștere a fost Elena Turcu, iar cel care a oficiat taina sfântului botez, în ritul ortodox, a fost preotul Avram Păcurariu[7].

A urmat mai apoi clasele secundare I-IV, la Gimnaziul săsesc din Sebeș-Alba și clasele V-VIII, la Blaj. Bacalaureatul și l-a susținut la Blaj. În timpul studiilor liceale își descoperă vocația pentru muzică, înființând un mic grup coral, cu care v-a participa la diferite acțiuni culturale.

Între anii 1910-1914, a urmat cursurile de la Academia Teologică (Institutul) din Sibiu, cu profilul preoție, obținând calificativul „foarte bine". Pe parcursul studiilor a condus corul studenților în diferite misiuni religioase și culturale. În timpul studiilor la Academia din Sibiu, l-a avut ca profesor de muzică pe Timotei Popovici, cu care va lega o strânsă prietenie, așa cum reiese din corespondența pe care o va avea cu acesta[8].

După absolvirea Institutului Teologic de la Sibiu, între anii 1912-1914, v-a urma cursurile Școlii Superioare de Comerț din cadrul Academiei Comerciale din Budapesta. Pe timpul șederii la Budapesta, a organizat și condus corul studenților din cadrul Societății „Petru Maior".

Reîntors în țară, începând cu data de 1 septembrie 1915 și până pe 28 februarie 1917, a fost numit în funcția de contabil la Ministerul Muncii, Casa Asigurări Sociale, București[9].

În paralel cu activitățile sale de contabil, din anul 1915, s-a înscris și la Conservatorul din București, până în anul 1916, continuându-l mai apoi la Cluj-Napoca. La București, i-a avut ca profesori pe

---

[7] Arhivele Naționale Cluj, Fond nr. 798: Universitatea Regele Ferdinand, Cluj. Dosare Cadre universitare, perioada 1919-1965. Dosar nr. 169: Vasile Petrașcu, asistent Drept Administrativ. Fila 15: Copie *Extras din Matricula botezaților a comunei bisericești greco-orientale Lancrăm* Tom VIII, nr. 72/912.

[8] Dumitru Jompan,*Timotei Popovici,Corespondență*,vol. I, Timișoara, Editura Mitropoliei Banatului,1997.

Dumitru Jompan,*Timotei Popovici,Corespondență. Studii de pedagogie muzicală*,vol. II, Timișoara, Editura Eurostampa, 2002.

[9] Arhivele Naționale Cluj, Fond nr. 798, fila 87, Decizia N°22306/1915.

Alfonso Castaldi[10], cu care a studiat armonia și pe Dimitrie Kiriac[11], de la care a învățat Teoria muzicii[12].

Este angajat în 1917 în postul de funcționar suplinitor de bancă la Banca „Ardeleană", Orăștie și Funcționar suplinitor de bancă la Banca „Hungaria Bank", cu sediul central în Budapesta, până la unirea Ardealului din 1918.

Între 1 ianuarie 1919 și 27 mai 1920, a fost numit Subșef de secție de Reformă Agrară la Ministerul Agriculturii și Domeniul Direcția Agriculturii, Cluj[13].

Începând cu 1 decembrie 1919 și până în 31 octombrie 1921, a activat ca membru în corul Operei Naționale Române, Ministerul Cultelor și Arte, Direcția Opera Română Cluj[14].

Între anii 1919-1920, și-a continuat cursurile muzicale, începute la București, la Conservatorul de Muzică și Artă Dramatică din Cluj-Napoca[15]. Aici, a studiat armonia cu Augustin Bena[16] și l-a avut ca profesor pe Gheorghe Dima.

În anul 1919, s-a înscris la Facultatea de Drept, Universitatea Regele Ferdinand din Cluj-Napoca, pe care a absolvit-o, în anul 1922, iar în urma examenelor necesare susținute, în anul 1924, pe data de 13 decembrie, a obținut titlul universitar de „doctor în drept"[17]. După obținerea titlului de doctor, va funcționa și ca avocat înscris în Barou

---

[10] Alfonso Castaldi (n. 23 aprilie, 1874, Maddaloni, Italia - d. 6 august 1942, București) a fost un compozitor, dirijor și profesor de muzică, de origine italiană, stabilit în România la vârsta de 20 de ani.

[11] Dumitru Kiriac-Georgescu (6 martie 1866, București - 8 ianuarie 1928, Viena) a fost un compozitor, profesor, dirijor de cor și folclorist român.

[12] *Manuscris dactilografiat din arhiva familiei*, apud Vasile Stanciu, „Viața și opera muzicală a profesorului Dr. Vasile Petrașcu", p. 21.

[13] Arhivele Naționale Cluj, Fond nr. 798, fila. 83.

[14] Arhivele Naționale Cluj, Fond nr. 798, fila 81, *Dovadă* Ministerul Cultelor și Artelor, Opera Română Cluj, No. 144/1923.

[15] Conservatorul de Muzică și Artă Dramatică din Cluj-Napoca, Registru matricol pe anii 1919-1922, Inventar nr. 1. Foaie matricolă nr. 103

[16] Augustin Bena (n. 20 octombrie 1880, Pianu de Jos, Alba – d. 1962 Cluj) a fost un compozitor, profesor, dirijor, preot, mare animator al vieții cultural-teatral-muzicale din Transilvania, dirijor al Corului Catedralei din Cluj-Napoca în perioada 1 februarie 1930 – 1 septembrie 1940.

[17] Arhivele Naționale Cluj, Fond nr. 798, fila 56: Certificat Oficial. No996/924-5 la 13/XII.924.

și Uniunea avocaților din România, cu sediul pe strada Iuliu Maniu, nr. 34, Cluj, pledând în procese, la toate Instanțele judecătorești[18].

Începând cu data de 27 mai 1920 și până în 1 noiembrie 1920, a fost numit Subșef de secție la Ministerul Agriculturii, Serviciul Contabilității Comitetului Agrar[19]. Apoi, din 29 august 1921 până în 30 septembrie 1924, Șef contabil, la Ministerul Cultelor și Artelor, Episcopia Ortodoxă Română, Cluj.

Odată cu înființarea Episcopiei Vadului, Feleacului și Clujului, în anul 1921, episcopul Nicolae Ivan l-a însărcinat pe Vasile Petrașcu să „formeze un cor bărbătesc, care să dea răspunsurile la serviciul religios din biserică", pe care-l va conduce până în anul 1940[20].

În septembrie 1921 a fost numit contabil la Episcopia Ortodoxă Română din Cluj și din septembrie 1924, prin înființarea Academiei Teologice, a fost numit, prin concurs, profesor la Catedra de muzică bisericească și ritual, predând și cursuri de drept constituțional, contabilitate, iar apoi și drept bisericesc, până în anul 1940.

După Dictatul de la Viena, din 30 august 1940, nord-vestul Transilvaniei a trecut sub jurisdicția Ungariei. În acest context, Vasile Petrașcu a fost expulzat din Cluj. În memoriul personal, acesta mărturisește că: „după verdictul de la Viena din 30 Aug 1940, rămânând în calitate de profesor la Academia Teologică din Cluj, am fost expulzat fără motiv și fără drept de apel de către comandantul armatei ungare, pe data de 4 octombrie, fiind apoi detașat din partea Onor. Minister, cu data de 1 ianuarie 1941, ca asistent pe lângă Catedra de Drept Administrativ, Universitatea Regele Ferdinand, aflată în refugiu la Sibiu. În calitate de asistent, în afară de orele de Seminar ținute cu studenții anului II, am introdus o clară administrare a Bibliotecii și a întregului inventar al Seminarului de Drept Administrativ, ținând evidența în registre, fișiere și dosare pentru facturi, acte intrate și ieșite etc. Am dat directive și izvoare pentru lucrările de Seminar, împrumutând studenților cărți din Biblioteca

---

[18] Arhivele Naționale Cluj, Fond nr. 798, fila 57: *Diploma de avocat*. Nr. 2937, Decizia N°131/928.

[19] Arhivele Naționale Cluj, Fond nr. 798, fila 81.

[20] Manuscris dactilografiat din arhiva familiei, apud Vasile Stanciu, „Viața și opera muzicală a profesorului Dr. Vasile Petrașcu", p. 22.

Seminarului, pentru argumentarea căreia am notat și comandat cărți de specialitate apărute în limba română, germană, franceză și italiană"[21].

În aceste condiții, între anii 1940-1945, a funcționat la Facultatea de Drept a Universității din Cluj, mutată la Sibiu, ca asistent la catedra de Drept administrativ, iar după anul 1945[22] s-a reîntors la Cluj pe postul de profesor de muzică și tipic bisericesc la Academia Teologică din Cluj, până la pensionarea sa în 1951[23].

Odată cu pensionarea sa, nu mai avem nicio informație despre Vasile Petrașcu. A murit pe data de 29 martie 1973, în vârstă de 84 de ani, fiind înmormântat în cimitirul central din Cluj-Napoca.

În continuare, reproducem câteva fragmente din necrologul rostit de Prof. Ioan Bunea, la înmormântarea lui Vasile Petrașcu, edificatoare pentru conturarea personalității acestuia:

> „În afară de slujirea preoțească, nici unei slujiri nu i se poate aplica așa de bine numirea de apostolat, ca celei dăscălești. Această slujbă a îmbrățișat-o decedatul, exercitând-o cu dăruire deplină. A înțeles, asemenea apostolilor, că trebui „să ardă cu duhul", să împărtășească din vistieria cea bună a inimii și a minții sale tot ce înalță și sfințește pe om. Munca lui didactică la Academia Teologică și Institutul Teologic din Cluj a avut trei caracteristici: și-a cunoscut disciplina, a îndeplinit-o cu tragere de inimă și a iubit sufletul tineretului, chemat să-l modeleze pentru slujba înaltă a preoției.
>
> Înzestrat cu o multilaterală pregătire, grefată pe fundalul sufletului său bun, decedatul a urmat cu abnegație comandamentul evanghelic, care spune: „lumina să nu fie pusă sub obroc, ci în sfeșnic, ca să lumineze tuturor" (Mc 4, 21; Lc 11, 13). Lumina a aprins-o în candela învățăceilor săi, a bogoslovilor, inițiindu-i în taina rânduielilor bisericești și deprinzându-i să-l laude pe Dumnezeu, așa cum zice psalmistul: „Cântați Domnului, Binecuvântați numele lui și vestiți din zi în zi mântuirea lui" (Ps 95, 3). Între darurile de care a fost învrednicit, muzica, cântarea a constituit comoara lui cea mai aleasă. Decedatul a prețuit-o, i-a fost dragă, l-a făcut fericit, chiar atunci când necazuri s-au abătut asupra lui.

---

[21] Arhivele Naționale Cluj, Fond nr. 798, filele 20-24, *Memoriu personal.*

[22] Arhivele Naționale Cluj, Fond nr. 798, fila 74. Cerere Decan nr 650/1945. La 9 octombrie 1945.

[23] În anul academic 1949-1950, Conf. dr. Vasile Petrașcu a fost pensionat pentru limită de vârstă prin Decizia Ministerială nr. 2161/1950, rectificată mai apoi prin Decizia nr. 38691/1950, începând cu 1 aprilie 1950; până la sfârșitul anului universitar a fost suplinit de către diac. Ioan Brie, conform deciziei ministeriale nr. 13.599/1950. *Raport general asupra desfășurării anului școlar 1949-1950*, Cluj, 1950, p. 1-2.

> Ce să mai spunem de omenia care l-a caracterizat în toate împrejurările. Așa l-am cunoscut cei ce ne-am învrednicit din roadele osârdiei sale: blând, modest, discret, duios în grai. Nu profera jignire la adresa semenilor: totul se desfășura în marginile decente și sub imperiul unei voințe blajine și conciliante, așa cum stă bine celui ce „păzește hotarele legii" și e chemat să fie rază luminoasă tuturor. Regreta mult și se frământa zile de-a rândul, dacă i se părea că a greșit în vreo împrejurare sau nu și-a făcut pe deplin datoria.
>
> Pentru a contura exhaustiv portretul sufletesc al adormitului, trebuie să ne ducem cu gândul la Lancrăm-Alba, unde a văzut lumina zile la 18 martie 1889. A luat cu sine din vistieria sufletească a celor ce i-au dat viață credința tare, reazem pe marea furtunoasă a vieții, iubirea de neam și glie, dărnicia și onestitatea, care au constituit podoaba lui cea mai aleasă. Părinții vroiau să-și vadă odrasla „om cu multă carte", de aceea s-au străduit s-i înlesnească drumul spre școli mai înalte. La plecare, părinții s-au uitat ca pe lângă bucata de pâine și banul greu trudit să-i pună la inimă povața: „Zi Tatăl nostru, dragă și să te preocupi de învățătură".

Povața a dat rod, a biruit adversitățile, trecând prin școli multe și înalte, cu rezultate remarcabile: Școala primară în Sebeș, Liceul l-a terminat la Blaj, unde a luat bacalaureatul. Studiile le-a făcut la Institutul Teologic din Sibiu. A terminat studiile la Academia Comercială din Budapesta, luând licența.

A făcut studii universitare la Facultatea de Drept din Cluj, unde și-a luat doctoratul, a lucrat și la Facultatea de Drept.

În 1924 a fost numit profesor la Academia Teologică din Cluj, apoi la Institutul Teologic din Cluj, unde a funcționat până la pensionare, ocupând catedra de Tipic și Cântări bisericești. Roadele acestei laborioase activități didactice se oglindesc în seriile de tineri, care au urmat această școală și azi slujesc – cu vrednicie – la altarele legii strămoșești.

Despre munca neobosită vorbesc lucrările decedatului. A publicat articole prin reviste, compoziții muzicale bisericești pentru cor.

În 1923 a înființat Corul Episcopiei ortodoxe a Clujului, sub îndrumarea și colaborarea lui Gh. Dima, primul președinte al acestui cor. A înființat și condus corul bărbătesc și mixt al Academiei Teologice.

La timpul sorocit, în 1926, s-a căsătorit cu Silvia Both, învățătoare. Viața familiară a fost înțeleasă și trăită potrivit rânduielii creștinești,

în duhul înțelegerii, al respectului reciproc și al armoniei desăvârșite. Casa lor a fost binecuvântată de Dumnezeu cu odraslă aleasă: Rodica, care le-a adus bucurie, mult soare în cuibul familiei, azi căsătorită cu D. Victor Cones, conferențiar universitar, învredniciți și de fiica Dana. Îi îmbrățișează pe toți, le mulțumește pentru aleasa afecțiune, iertare, să nu-l uite în rugăciuni. Rămas bună de la sora Victoria, cumnata Otilia, veri, nepoți, prieteni, vecini și cei care au venit în frunte cu subsemnatul, să-i dea cinste din urmă.

Viața prof. Vasile Petrașcu un imn închinat muncii ziditoare: „cu vrednicie a umblat după chemarea cu care a fost chemat", „Lupta cea bună a luptat, credința a păzit, fiind pavăză nu numai pe cărările întortocheate ale vieții, ci și în fața morții, pe care a acceptat-o cu seninătate, știind că „cei dreptcredincioși,chiar murind vor fi vii".

A lăsat pe pământ în monumente mai trainice metalul, al faptelor nobile pentru biserică, școala lui, familie, neam și țară.

Rostuindu-i cu înțelepciune viața sub oblăduirea credinței, timpul vieții pământești nu l-a lăsat să se prelingă fără rost – până l-au ajutat puterile, ci l-a folosit slujind binelui. Azi, cartea vieții lui și-a închis scoarțele, dar în filele ie s-a înscris pilda hărniciei și purtării fără compromisuri" [24].

Ce a făcut Vasile Petrașcu?

Activitatea profesorului Vasile Petrașcu poate fi împărțită în mai multe direcții de lucru.

Activitatea didactică

În ceea ce privește activitatea sa didactică, Vasile Petrașcu a fost preocupat de formarea muzicală a viitorilor slujitori, din cadrul eparhiei Clujului. În ședința Consistoriului eparhial din Cluj, din 8 septembrie 1924, s-a hotărât repartizarea disciplinelor teologice de la Institutul Teologic, pe trei ani de studiu. Disciplina *Cântări bisericești,*

[24] Pr. prof. Ioan Bunea, *Cuvânt rostit la moartea Prof. Dr. Vasile Petrașcu*, 2 apr. 1973, Cluj-Napoca, manuscris, apud: Vasile Stanciu, „Viaţa, activitatea şi opera muzicală a prof. dr. Vasile Petraşcu", în: *Mitropolia Ardealului*, an XXXIII (1988), nr. 2, p. 20-36.

având repartizate 2 ore pe săptămână, pentru fiecare an de studiu, era predată de dr. Vasile Petrașcu[25].

Pe 30 septembrie 1924, Petrașcu primea numirea de profesor titular provizoriu la Institutul Teologic Cluj, pentru disciplinele: *Tipic și cântare bisericească; Drept constituțional; Contabilitate*[26]. Odată cu această numire, va primi din partea ierarhului său două importante sarcini: de a pune bazele unui cor bisericesc, care va purta numele episcopiei nou înființate și de a efectua cu acest cor turnee misionare în diferite parohii ale eparhiei, cu prilejul vizitelor pastorale ale episcopului, sau cu alte ocazii[27].

Potrivit planurilor de învățământ ale Institutului Teologic din Cluj, repartizarea orelor destinate disciplinei muzică bisericească a fost influențată de evoluția instituțională a Institutului și de prerogativele Ministerului Cultelor și Artelor.

Potrivit noului regulament al Academiei Teologice adoptat în anul 1935, pentru cei patru ani de studiu, disciplinele *Tipic și Cântări Bisericești* aveau 3 ore pe săptămână.

În anul universitar 1936-1937, Vasile Petrașcu preda disciplinele *Tipic,* anul I-IV, patru ore pe săptămână și *Cântări*, anul I-IV, trei ore[28].

În anul universitar 1937-1938, Vasile Petrașcu a predat disciplinele *Tipic,* anul I-IV, o oră pe săptămână și *Cântări bisericești*, anul I-IV, 2 ore[29].

În anul universitar 1938-1939, orele la Academie s-au desfășurat în două moduri diferite, fiind organizate în primul semestru după vechile acte normative, iar în cel de-al doilea semestru, după legea promulgată la 3 noiembrie 1938, *Legea de raționalizare și sistematizare a învățământului superior.* În semestrul I (1 octombrie 1938 – 11 ianuarie 1939) disciplinele au fost repartizate în cinci catedre și cinci discipline, prof. dr. Vasile Petrașcu preda *Cântări bisericești*, anii I-IV, două ore pe săptămână; *Tipic*, anii I-IV, o oră pe săptămână; *Administrație bisericească*, anul IV, o oră, în total 13 ore săptămânal.

---

[25] *Academia Teologică Ortodoxă Română Cluj. Anuarul (1924-1930)*, Cluj, 1930, p. 25-26.

[26] *Academia Teologică Ortodoxă Română Cluj. Anuarul (1924-1930)*, Decizia No5959-1924.

[27] Vasile Stanciu, „Episcopul Nicolae Ivan şi compozitorul Dr. Vasile Petraşcu, sau roadele unei colaborări de excepţie", în:*Renaşterea*, nr. 2 (1996), Cluj-Napoca.

[28]*Anuarul 1935-1937,* Cluj, 1937, p. 155.

[29] *Anuarul 1937-1938*, Cluj, 1937, p. 94.

În semestrul al II-lea, prin legea promulgată, disciplinele au fost împărțite pe catedre, asistențe și conferințe onorifice. Vasile Petrașcu era încadrat ca titular pentru asistența de *Cântare bisericească*[30]. Astfel, *Cântări bisericești,* anii I-IV, două ore; *Tipic*, anii I-IV, o oră pe săptămână; *Drept bisericesc* (suplinire), anul IV, două ore; *Administrație bisericească* (suplinire), anul IV, o oră, total 15 ore.

În anul universitar 1939-1940, prof. Vasile Petrașcu preda *Cântări bisericești,* anii I-IV, opt ore; *Tipic,* anii I-IV, patru ore; *Cor,* anii I-IV, două ore, *Drept bisericesc* (suplinire), anul IV, trei ore; *Administrație bisericească* (suplinire), anul IV, o oră[31].

În timpul refugiului la Sibiu 1940-1945, disciplinele *Muzică bisericească și Tipic* au fost predate de pr. Simion Curea. Reîntors în anul 1945, Vasile Petrașcu a continuat predarea disciplinei *Muzică bisericească*, până la pensionare.

Conform Programei analitice a Academiei Teologice Ortodoxe din Cluj, din data de 10 octombrie 1947[32], între anii universitari 1947-1948 și 1948-1949 unele discipline au fost predate în sistemul bienal. Prof. dr. Vasile Petrașcu a predat *Cântare bisericească, Tipic, Cor*. *Cântare bisericească,* două ore anul I și II, trei ore anul III și IV; *Tipic*, o oră anul I și II, două ore anul III și IV; *Cor bisericesc*, două ore anul I-IV, în total 12 ore pe săptămână.

În urma schimbărilor survenite în anul 1948, dr. Vasile Petrașcu este menționat pe funcția de conferențiar la *Muzică bisericească și ritual*[33].

În anul academic 1949-1950, Conf. dr. Vasile Petrașcu a fost pensionat pentru limită de vârstă[34].

În cadrul activității sale profesorale, pe lângă misiunile culturale și muzicale pe care le-a întreprins în diferite localități din cadrul eparhiei, Vasile Petrașcu a susținut și o serie de comunicări, în ciclul

[30] *Anuarul 1938-1939*, Cluj, 1939, p. 146.

[31] *Anuarul 1939-1940*, Cluj, 1940, p. 327.

[32] *Programa analitică pe anul școlar 1947/48 în sistemul bienal de la Academia Teologică Ortodoxă din Cluj,* Cluj, 10 octombrie 1947, p. 3.

[33] Prin decizia ministerială nr. 1891, din 31 ianuarie 1949, apud Pr. prof. dr. Alexandru Moraru, *Învățământul Teologic Universitar Ortodox din Cluj (1924-1952)*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 1996, p. 115.

[34] *Raport general asupra desfășurării anului școlar 1949-1950*, Cluj, 1950, p. 1-2.

Conferințelor de la Centrul de îndrumare Preoţească Cluj: *Păstrarea unităţii în ritual şi cântarea bisericească la ortodocşi; Noţiuni de administraţie bisericească şi contabilitate*; *Tehnica recitativului liturgic. Organizarea corului bisericesc.*[35]

Activitate dirijorală

Este potrivit să amintim faptul că Vasile Petrașcu a fost constant implicat în activitatea dirijorală, înființând și conducând Corul episcopiei și Corul Academiei Teologice.

Potrivit Statutelor aprobate de veneratul Consistor, cu adresa nr. 822/1922, din 31 martie şi recunoscute de Măritul Sinod Eparhial al Diocezei Cluj, a luat fiinţă legală *Reuniunea Corală Corul bărbătesc al Episcopiei Ortodoxe Române* din Cluj, sub patronajul episcopului Nicolae Ivan, avându-l ca preşedinte de onoare pe maestrul Gheorghe Dima (1847-1925) şi preşedinte dirigent pe profesorul Dr. Vasile Petraşcu. Cu acest prilej, s-a alcătuit un statut de organizare şi funcţionare a Reuniunii corale, în care se specificau la articolul 4 din Regulament calitatea membrilor acestei reuniuni: membri activi, membri ajutători, membri fondatori şi membri de onoare[36]. După înființarea Corului, Vasile Petrașcu îl însoțește pe episcopul Ivan în activitatea sa misionar-liturgică, dând răspunsurile la Sfânta Liturghie și susținând concerte cu caracter religios, laic și folcloric. Dar activitatea sa de dirijor al acestui cor nu se întinde pe foarte mulți ani, deoarece, din condiții personale, decide să se retragă. Astfel, în 15 februarie 1925, a avut loc Adunarea generală a corului Episcopiei din Cluj. În cadrul acestei adunări pr. Sebastian Stanca, asesor consistorial, a făcut o dare de seamă cu toată activitatea corului și concertele susținute în Ludușul de Mureș, Ibănești și Cluj, Câmpeni, Vidra și Muntele Găina. În urma prezentării, Vasile Petrașcu cere să fie

[35] Pr. C. Haşchu, „Tabloul conferințelor de la Cluj", în: *Renașterea*, XXVII (1 iulie, 1949), 25-26, p. 5.

[36] *Proces verbal* încheiat în data de 8 III 1922, cu ocazia adunării generale de constituire a reuniunii corale: Corul bărbătesc al Episcopiei Ortodoxe Române din Cluj. Diac. prof. Ioan Brie, „Corul Catedralei Arhiepiscopiei Vadului, Feleacului și Clujului, 58 de ani de la înființare, în: *Îndrumător bisericesc*, Cluj-Napoca, 1979, p. 194.

absolvit de funcția pe care o deținea ca dirijor al Corului Episcopiei, întrucât are multe obligații profesionale la Academia Teologică.

> „Adunarea, având în vedere motivele serioase prezentate de dl. Petrașcu, cu regrete primește această abzicere, cu nădejdea că va reveni. Cei ce se interesează de această societate știu că întemeierea ei este legată de persoana d-lui Petrașcu. Ca prim-președinte și conducător al corului, a făcut totul ce a fost cu putință, ca să ridice nivelul acestei societăți. Noul conducător este dl. Sava Columba, profesor de muzică la Liceul Barițiu. Dsa. primește un cor bine organizat și disciplinat"[37].

După retragerea de la conducerea Corului Episcopiei, Vasile Petrașcu s-a preocupat de Corul Academiei Teologice, împreună cu care a realizat numeroase proiecte culturale și misionare. În cadrul activităților de culturalizare întreprinse de Academia Teologică, corul, alcătuit din studenții acesteia, s-au implicat activ, participând la diferite programe de valorizare și diseminare a valorilor naționale. Activitatea corului, nu de puține ori, a fost menționată în diferite cronici din ziarele vremii. Astfel, într-una din cronicile ziarului *Renașterea* erau menționate următoarele

> „în bisericile noastre din Cluj în ultimul timp a început să dea răspunsurile liturgice un nou cor mixt, pe lângă cel al episcopiei. Este corul mixt al Academiei teologice alcătuit din studentele şi studenţii teologi, instruit şi condus de către dl. prof. Dr. V. Petraşcu. Este cel dintâi cor mixt din ţară compus din studente şi studenţi la teologie. Prestanţa artistică cu care execută cântările cu melodii noi şi necunoscute aici, frumseţea şi plinătatea vocilor l-au impus de la primul debut şi fac să vibreze simţul religios al credincioşilor nostru cercetători de biserică. Felicităm pe dl. prof. Petraşcu pentru înjghebarea acestui cor"[38].

În ceea ce privește repertoriul abordat, Corurile înființate și conduse de Vasile Petrașcu, interpretau lucrări variate, așa cum rezultă din cronicile vremii. Corul Academiei Teologice, condus uneori și de teologii A. Șendrea şi I. Mureşan, avea un repertoriu bogat. Vasile Petrașcu a fost interesat și a valorizat toate creațiile compozitorilor clasici și contemporani, propriile creații muzicale, dar și piesele de

---

[37] „Adunarea generală a Corului Episcopiei din Cluj", în: *Patria,*anul VII, nr. 38, 19 febr. 1925, Cluj.

[38] „Cronică", în: *Renașterea*, XI (18 iunie, 1933), 24, p. 7.

tradiție folclorică. Cercetând cronicile ziarului *Renașterea*, am reconstituit o mică parte din piesele muzicale aflate în repertoriul corului Academiei Teologice: *Tatăl nostru*, *De tine se bucură, Adusu-mi-am aminte, Îngerul a strigat* de Ciprian Porumbescu; *Cântec de jertfă, Imnul nopţii* de Ludwig van Beethoven; *Cerurile spun*, de Stepan Ivanovich Davïdov; *Cuvine-se cu adevărat, Sfânt e Domnul, Imn jubiliar, Apărătoare Doamne, Pre Stăpânul* şi *Hristos a înviat, Nepoţii lui Horia, Mic purpuriu* de V. Petraşcu; *Ţie se cuvine*, *Iehova mă conduce,* de Vorobchievici; *Pui de lei*, de I. C. Brătianu; *Arie din opera* „Ernani", de G. Verdi; *Cu noi este Dumnezeu, Ochiul inimii mele, La fântână* de A. Bena; *Lumină lină, Psalm 100,* de E. Mandicevschi; *Rugăciune* de C. Șandru; *Sfânt, sfânt* de I. Mureșanu; *Pe noi înșine* de Sabin Drăgoi; *Iată ziua triumfală,* V. Humpel; *Doinitorii români*, de N. Popovici; *Rugăciune* armonizată de T. Şandru, cor bărb.; *Balada lui Avram Iancu*, *Trei colori cunosc pe lume*, cor bărb. de Gh. Dima; *Pe-al nostru steag*, cor bărb. de T. Popovici; *La mormântul marelui Andrei*; *Rugăciune* de Oct. Goga; *Hi, hai murgule*, cor de Gheorghe Kiriac; *Moţul la drum*, *Bobocele şi inele* solo de tenor de I. Vidu; *Pui de lei*, cor de I. Gh. Brătianu; *Pleacă Doamne*, cor de Gh. Muzicescu; *Fragmente din Balada Iancului*, de V. Vasilescu: a) „Jalea", solo de bas; b) „Lupta"; c) „Marşul lui Iancu".

Activitatea misionară

În decursul activității sale didactice (1924-1950), la Academia Teologică s-au desfășurat ample campanii misionare de culturalizare a oamenilor de la sate. Scopul acestor campanii a fost acela de a promova interesele profesionale, de a propovădui Cuvântul evangheliei la românii transilvăneni și de a răspândi învățături cu caracter moral, național și economic.

Misiunea se desfășura după un anumit protocol, așa cum reiese din cronicile prezente în periodicele vremii *Renașterea, Cultura*:

- Se fixa localitatea și data, după care, un grup de studenți însoțiți de profesori se deplasa la fața locului.
- Ziua începea prin săvârșirea Sfintei Liturghii, de către un sobor de preoți, în frunte cu un profesor de teologie, iar răspunsurile erau date de corul studenților teologi, însoțiți în multe rânduri de dr. Vasile Petrașcu.

- Predica era ținută de profesorul însoțitor și avea rolul de a-i întări pe credincioși în contextul avalanșei sectare, propovăduind adevăruri de credință și idei moralizatoare.
- În după amiaza acelei zile avea loc o șezătoare culturală, în timpul căreia sătenii luau contact cu marile opere literare, cu diferite elemente culturale din tradiția noastră, cu figuri marcante ale istorie neamului românesc.
- Conferința tematică era ținută de profesorul însoțitor, abordând subiecte cu caracter moralizator sau instructiv educativ.
- După audierea conferinței, corul studenților teologi, conduși de dr. Vasile Petrașcu interpreta cântări religioase, cântece naționale și populare.
- Seara, misiunea culturală se încheia cu serbare muzicală de socializare, cu un bal pentru tinerii din sat, la căminul cultural[39].

Pe lângă activitățile cu caracter misionar întreprinse de Academia Teologică din Cluj, cu concursul profesorilor și al corului de studenți, conduși de dr. Vasile Petrașcu, studenții s-au implicat și în programele susținute de *Frăția Ortodoxă.*

Înființată în urma hotărârii Consiliului Eparhial Cluj, prin adresa nr. 7269/1924, Societatea studenților teologi *„Frăția Ortodoxă”* a avut scopul de a promova interesele profesionale, de a răspândi Cuvântul evangheliei și de a răspândi în cercurile populare ale satelor învățături cu caracter moral, național și economic[40]. În promovarea acestor idealuri s-au implicat și profesorii de la Academia teologică. Vasile Petrașcu, ajutat de studentul Crăciun Ioan, a condus secția de muzică a acestei societăți, însoțind corul teologilor la diferite slujbe și evenimente comemorative din eparhia Clujului.

Frăția ortodoxă se axa pe două planuri de misiune: „unul de introducere a tineretului de la şcolile superioare din Cluj, în viaţa bisericească făcând din aceşti tineri, credincioşi activi. Iar al doilea plan, noua conducere va activa pentru trezirea şi ridicarea maselor

[39] Date despre aceste misiuni și despre tematica conferințelor găsim în Anuarele Academiei Teologie.
[40] Ioan Vască, *Zece ani în slujba Bisericii și Neamului1924-1934*, Cluj, 1934, p. 382.

credincioase la o viaţă bisericească mai superioară, prin cântare şi cuvântare, închegând o solidaritate desăvârşită a poporului drept credincios, cu toate problemele bisericii ortodoxe”[41]. Frăţia Ortodoxă Română, cu secţia la Cluj, în colaborare cu studenții Academiei Teologice au descins în diferite localități aranjând serbări religioase, șezători religioase, turnee religios-misionare, în: Cara, Someșeni, Lona de Sus, Cărpiniș, Roșia Montană, Abrud Sat, Mogoș, Bucium Poieni, Sălciua, Lupșa, Baia de Arieș, Abrud

Un exemplu de program de culturalizare realizat de *Frăția Ortodoxă*, în propaganda misionară, îl putem vedea într-una din cronicile ziarului *Renașterea*: „*Frăţia Ortodoxă Română*, Secţia Cluj,va ţine Duminecă, 22 Aprilie a.c, ora 4 p. m., în şcoala primară de stat Nr. 2 din Calea Regele Ferdinand din Cluj, o serbare religioasă cu următorul program :

1. „Hristos a înviat”, cor bărbătesc, armonizat de Dr. V. Petraşcu.
2. Cuvântul de deschidere al preşedintelui
3. „Cum au să-şi crească părinţii copiii, urmând învăţăturilor lui Christos”, conferinţă ţinută de dl.Sofron Vlad, prof. secundar.
4. „Îngerul a strigat”, cor bărbătesc de C. Porumbescu.
5. Poezii de conţinut religios, declamate de elevii şcoalei primare.
6. „Cerurile spun”, cor bărbătesc de Davidoff.
7. „Lumină lină”, cor bărbătesc de G.V. Mandicevschi.
8. „Tatăl nostru”, cor bărbătesc de C. Porumbescu.
9. Cuvânt de închidere.

Cântările se vor executa de corul teologilor, sub conducerea dlui prof. Dr. V. Petraşcu. – Intrarea liberă.”[42]

Corul condus de Vasile Petrașcu și-a dat concursul și la opt șezători culturale în Cluj, organizate de către Societatea Femeilor Ortodoxe Române[43]. A participat la festivitățile bisericești și naționale din Cluj și a desfășurat o frumoasă activitate extrașcolară prin opt descinderi la întruniri culturale desfășurate la sate[44].

---

[41] „Mari festivităţi religioase-culturale în Munţii Abrudului”, în: *Renașterea*, XV (18 iulie, 1937), 29-30, p. 1-2.

[42] „Frăţia Ortodoxă Română”, în: *Renașterea*, XII (22 aprilie, 1934), 16, p. 4.

[43] *Actele Adunării Eparhiale ordinare ale Eparhiei Vadului, Feleacului și Clujului. Ținută la Cluj în anul 1934*, Cluj, 1934, p. 43.

[44] *Raportul Consiliului Eparhial din Cluj către Adunarea Eparhială – 1936,* Cluj, 1936, p. 11-12.

De asemenea, corul de studenți, condus de Vasile Petrașcu, a dat concerte religioase și patriotice în localitățile: Bistrița, Tg. Lăpuș, Alba-Iulia, Sebeș, Târgu Mureș, precum și la toate festivitățile culturale și bisericești din Cluj[45].

Așa cum reiese din cronicile ziarului central eparhial *Renașterea,*pe parcursul studiilor, studenţii Academiei teologice din Cluj au participat la numeroase sfințiri de Biserici, vizite arhierești, concerte, înmormântări, parastase, pomeniri ale eroilor și în propagandă culturală în satele: Mănăstireni, Poşaga-de-jos, Bandul de-Câmpie, Mociu, Rohia, Tămașa, Beliș, Turda, Ocna Dejului, Turda, Ocnele Mureșului, Câmpeni, Gălpâia, Viișoara, Sălcud, M. Uioara, Valea Drăganului, Sărmășel, Ocna Mureșului, Someșul Cald, Moinești, Huedin, Luduș, Războieni, Tureni, Sovata[46].

Opera componistică

Pe lângă activitatea didactică, dirijorală și misionară, Vasile Petrașcu a avut și preocupări componistice. În decursul activității sale, dar și după încheierea acesteia, s-a dedicat foarte mult continuării procesului de restituire și fixare în scris a tradiției muzicale bisericești din Transilvania. În acest sens, toate lucrările sale muzicale bisericești sunt caracterizate de folosirea fondului și structurilor melodice specifice cântării „după Cunțanu". Stilul muzical impus de Dimitrie Cunțanu a fost continuat cu mult profesionalism de Vasile Petrașcu. Acest lucru poate fi sesizat în formulele melodice și în discursul muzical din cadrul creațiilor sale corale. Foarte multe formule și teme specifice muzicii bisericești transilvănene, consemnate de Cunțanu, se regăsesc în creațiile sale: *Sfințirea Apei; Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur; Te-Deum, Catavasier* etc.

Pentru catalogarea și împărțirea creației muzicale a lui Vasile Petrașcu ne vom folosi de lista cuprinsă în memoriul de activitate, redactat de acesta[47].

[45]*Actele Adunării Eparhiale ordinare ale Eparhiei Vadului, Feleacului și Clujului. Ținută la Cluj în anul 1937*, Cluj, 1938, p. XV-XVI.

[46] *Raportul Consiliului Eparhial din Cluj către Adunarea Eparhială – 1936,* Cluj, 1936, p. 11-12.

[47]Arhivele Naționale Cluj, Fond nr. 798: op. cit., Filele 20-24.

Compoziții muzicale publicate: 31 buc.

Bisericești, religioase

Pentru o singură voce:

Catavasier, cuprinzând odele sau pesnele canoanelor (catavasiilor) mai însemnate din Duminici și Sărbători peste întregul an bisericesc, aplicate și fixate în notație liniară de Dr. Vasile Petrașcu, profesor la Academia Teologică din Cluj, 1933[48].

Această lucrare a fost receptată cu mult entuziasm de către comunitatea locală.

> „Dr. Vasile Petraşcu, prof. la Academia teologică din Cluj – *Catavasier cuprinzând odele sau pesnele canoanelor din Dumineci şi sărbători peste întregul anul bisericesc* – aplicate şi fixate pe notaţie liniară. Această lucrare, al cărei conţinut îl rezumă însuşi titlul, a fost oferită stranei ortodoxe ca un preţios dar de Crăciunul anului 1933 – şi darul este cu atât mai preţios, cu cât răspunde imperioaselor trebuinţe de unificare şi aplicare corectă a cântării în cultul Bisericii noastre, în care esenţialul este nu muzicalitatea gurii noastre, ci muzicalitatea inimii, a ideii, a duhului exprimat în text. Până acum cea mai popularizată carte de cântare bisericească pe notaţie liniară, în părţile acestea, este a lui Cunţan, care însă, mai ales pentru catavasii nu dă decât modelele unor podobii pe care să se aplice restul pesnelor – evident după priceperea şi gustul cântăreţului, care a făcut din melodia bisericească aproape atâtea variante, câţi cântăreţi. Iar uneori, neţinându-se seamă de orânduiala Sf. Părinţi, din canonul 75 al sinodului VI (691), spre a se arăta mai iscusiţi, împrumutând din cele auzite de pe la teatre – după cuvântul Sf. Ioan Hrisostom – silesc firea spre răcnire şi rostesc cele nepotrivite Bisericii, nevoindu-te să asişti la strigăte şi la o prozodie enervantă, dacă nu necuviincioasă. Dl. Petraşcu, în situaţia dsale de profesor de Tipic şi Cântare bisericească la Academia Teologică Orodoxă din Cluj a constatat toate neajunsurile cântării cultuale – şi dată fiind sârguinţa şi priceperea dsale, dovedită din seria lucrărilor anterioare, nu se putea să nu răspundă acestei lacune prin admirabila sa lucrare. Cuprinzând catavasiile Naşterii, Botezului, Întâmpinării,

[48] Reeditări: *Catavasier*, cuprinzând Catavasiile cele mai însemnate ale cultului ortodox, aplicate şi fixate pe notaţie liniară de dr. Vasile Petraşcu, fost profesor de Muzică bisericească şi ritual la Academia Teologică din Cluj. Ediţie revizuită şi îngrijită de pr. dr. Vasile Stanciu, Editura Buna-Vestire, Beiuş, 1995. *Catavasier*, cuprinzând odele sau pesnele canoanelor (catavasiilor) mai însemnate din duminici şi sărbători peste întregul an bisericesc, aplicate şi fixate pe notaţie liniară de Dr. Vasile Petraşcu, ediție îngrijită și revizuită de pr. prof. univ. dr. Vasile Stanciu, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2016.

> Bunei-Vestiri, Floriilor, Paştilor, Înălţării, Adormirii şi Crucii - adică acele ce se cântă în decursul întregului an liturgic – şi, după puţină iniţiere, putând fi utilizate chiar de cantorii săteşti, această carte va trebui să facă parte din cărţile de strană, alături de octoih şi celelalte. Iar distinsului autor, pentru preţiosul serviciu adus cultului Bisericii noastre, cuvine-i-se nu numai toată lauda, ci şi toată recunoştinţa, mai ales, că prin acest început, ne face să nădăjduim, că rând pe rând ne va da pe notaţie cântările cele mai des întrebuinţate, la toate ierurgiile – adăugând un nou cuvânt de omagiu Academiei Ortodoxe din Cluj care ne-a dat încă un dar de Crăciun în cartea de predici a părintelui Buzdug"[49].

Dr. Vasile Petraşcu: *45 pricesne (chinonice) pentru Liturghiile Duminecilor* colectate, notate, compuse sau prelucrate după diferiţi autori, cântăreţi, şi amatori de muzică bisericească pe o singură voce. Cluj, Edit. Petraşcu-Ardeleanu, 1938.

Această colecție de cântări a avut o bună receptare în mediul academic muzical din Cluj-Napoca. Eforturile editoriale și componistice întreprinse de Vasile Petrașcu au fost privite cu mult interes de cântăreții bisericești, studenții teologi, dar și de muzicieni. Acest lucru se poate observa din cronicile vremii. Astfel, apariția colecției era semnalată în revista „Renașterea", fiind apreciată munca de culegere a pricesnelor care se cântau la țară:

> „Dl prof. Vasile Petraşcu, cunoscut compozitor de muzică bisericească, ne dă o colecţie de 45 pricesne (sau cu termenul grec chinonice). Preocupat de problema cântării bisericeşti, dl V. Petraşcu a notat melodii cari se cântă la ţară, melodii pe cari le cântă unii cântăreţi intelectuali, a adunat compoziţii ale câtorva somităţi muzicale şi, mai important decât acestea, a compus o serie de melodii originale, plecând de la rezonanţa artistică a melosului bisericesc. După muncă îndelungată i-a reuşit să pună în mâna cântăreţului o colecţie preţioasă şi oferind celui preocupat de probleme muzicale, o carte valoroasă. Executată în excelente condiţii tehnice şi câteva clişee, frumoasa colecţie dedicată P.S. Sale Episcopului Nicolae Colan, va contribui desigur la unificarea muzicii bisericeşti. Generaţia tânără de cântăreţi crescuţi pe băncile unor şcoli speciale, nu se va mulţumi să cânte pe melodii învechite, ci va căuta un vademecum — în colecţiile muzicale. În special pentru Pricesne nu aveam până acum o colecţie completă, începutul făcut de dl V. Petraşcu deschide un drum nou pe care se pot face multe lucruri"[50].

[49] Fl. M., „Cărți și reviste", în: *Renașterea*, XII (28 ianuarie, 1934), 4, p. 4.
[50] I.E.N, „Bibliografie", în: *Renașterea*, XVI (16 octomvrie, 1938), 42, p. 4.

Enumerăm în continuare și celelalte compoziții ale lui Vasile Petrașcu.

Pentru trei voci egale:

Axionul, cu solo și duet, 28 IV 1938 – Cluj.

Pe Tine te lăudăm, pentru trei voci egale, 28 IV 1938 – Cluj.

Cântări pentru cor mixt:

Cuvine-se cu adevărat (cu solo și duet), 25 I 1940 – Cluj.

Ridica-voi ochii mei (cu solo tenor și bas), 25 I 1940 – Cluj.

Cântări pentru cor bărbătesc:

Răspunsuri corale la Te-Deum, 10 XI 1926.

Pe stăpânul (cântare arhierească), *Împăratul Cerurilor* (glasul VIII), *Vrednic este (Răspuns la hirotoniri)*, lucrările sunt însoțite de o dedicație Prea Sfinției Sale Nicolae Ivan, Episcopul Vadului, Feleacului și Clujului, 10 XI 1926.

Lăudaţi pe Domnul (Priceasnă) și *Axionul* (Varianta a 2-a), dedicație P.S. Sale Dr. Grigorie Comșa, Episcop al Aradului, Ienopolei și Hălmagiului, Cluj, 1926.

Bine eşti cuvântat (troparul Rusaliilor glasul 8), *Înconjuraţi popoarelor* (glasul 1), *Luminează-te Ierusalime* (tropar glasul 1), Cluj, 1929.

Al Domnului este Ps. XXIII, Cluj, 1929.

Cântări la mormântul (prohodul) Mântuitorului, ce se cântă în Vinerea mare la Priveghere. (scrise și aranjate după melodii bisericești străbune), Cluj, 10 III, 1934.

Învierea Ta, Hristoase (podobie glas VI).

Sfințirea Apei mici, ca adaos întregitor la „Te-Deum”. Cântările acestei slujbe au fost executate pentru prima dată de corul Academiei Teologice Ortodoxe din Cluj, sub conducerea autorului, cu ocazia inaugurării edificiului laboratoarelor de la Academia de Înalte Studii Agronomice din Cluj, la data de 23 oct. 1932.

Troparul Adormirii.Cântarea archierească (adaptată)Hristos a înviat. Cluj, 13 X 1933.

Să se îndrepteze, Mărire (răspunsurile în Joia Mare după citirea fiecărei Evanghelii), *Aliluia,* (la Denii), *Dimineața auzi glasul meu* (ceasul I) și *Învierea Ta* (podobie glasul 8), 12 III 1934, Cluj.

Lucrările enumerate anterior au fost semnalate în revista *Renașterea*, scoțându-se în evidență aspectele cele mai importante:

> „Dl. Dr. Vasile Petraşcu profesor de muzică la Academia noastră Teologică din Cluj, a editat următoarele note muzicale, partituri pentru cor religios de bărbaţi: *1. Cuvine-se cu adevărat (axion). 2. Răspunsuri corale la Te-Deum. 3. I, Pe stăpânul. II. împăratul Cerurilor. III. Vrednic este. 4. Lăudaţi pe Domnul (Priceasnă). II. Axionul (Varianta a 2-a). 5. I. Bine eşti cuvântat, II. Înconjuraţi popoarelor, III. Luminează-te, Ierusalime. 6. Al Domnului este (Priceasnă).* E o serie de cântări religioase, întemeiate pe motivele muzicii noastre bisericeşti, armonizate frumos, care cu uşurinţă se pot învăţa şi cânta de corurile bisericeşti, unele la sfintele Liturghii, altele la Te-Deum şi la sfinţiri de biserici. Axionul şi priceasnă până acum n-au prea fost armonizate, încât şi acolo unde era cor bisericesc, erau lăsate să fie cântate de cantori sau de alţii, unison, stricând farmecul cântatului în cor, tocmai în momentele cele mai solemne ale serviciului divin. Același lucru se întâmpla şi la sfinţirile de biserici, unde cântările speciale cântându-se unison, prin amestecul prea multora în cântare – fiind prilej de emulare a tăriei glasurilor – întotdeauna se strica frumuseţea lor. Cântate în cor armonizat, toată această frumseţe rămâne neconturbată, ridicând înzecit solemnitatea serbării. Prin aceste lucrări de prof. Petraşcu a săvârşit un lucru bun şi necesar, pentru care îi suntem mulţumitori, recomandându-le tuturor conducătorilor de coruri bisericeşti”[51].

*Liturghia Sfântului Ioan Gură de aur/ în La Major.*1936

Sfânta Liturghie alcătuită de Petrașcu reprezintă un eveniment editorial important în peisajul academic clujean. Prin armonizarea cântărilor liturgice, oferă o nouă variantă muzicală, în care se regăsesc formule melodice din „stilul cunțan”:

> „De curând a apărut de sub teascurile unei litografii clujene *„Liturghia Sf. Ioan Gură de aur”* pusă pe note de dl Dr. Vasile Petraşcu, profesor la Academia teologică din Cluj. Cum în viaţa cotidiană, cântările bisericeşti ne place să le apreciem după impresia pe care o avem şi uneori afonismul să-l scuzăm prin concordanţa tonalităţii cu conţinutul, încercarea compozitorului Dr. Vasile Petraşcu de a face ca în bisericile noastre, să onduleze ritmic, același melos autentic, bizantin, dar adaptat sufletului românesc, de-a face ca duioasele tropare şi ritmicile răspunsuri liturgice, să urmeze o melodie bine stabilită şi în care conţinutul să găsească o formă adecvată de

[51] D.A., „Bibliografie”, în: *Renașterea*, VII (28 aprilie, 1929), 17, p. 7-8.

exprimare ca pentru credincios să răsune estetic, cadenţat şi conţinutul de multe ori de înaltă teologie a ceea ce se cântă – merită laude. De multe ori, în bisericuţele rurale, răsună afon, nazalitatea tradiţională, a cantorului învechit în „meserie". Scopul noului manual de cor liturgic, ar fi, ca iubitorii de cele sfinte de la ţară, să se adune într-o sală a şcolii şi cu preotul, sau în caz că preotul nu e cântăreţ, cu vreun dascăl cunoscător al tipicului, şi să înveţe rând pe rând, melodiile acestea, ca încetul cu încetul să pătrundă şi în satele noastre, o formă mai estetică a melosului bisericesc. Punerea pe note a cântărilor bisericeşti e o preocupare destul de veche a dlui prof. Dr. V. Petraşcu. Preocupat de această problemă, a tipărit în trecut coruri pentru diverse servicii divine nesacramentale („Veniţi să ne închinăm", „Sfinţirea apei mici" etc.) Noua compoziţie muzicală, mult mai extinsă (32 pag.), conţine toate răspunsurile liturgice. În compoziţia muzicală, autorul a ţinut seama mai întâi de felul cum se cântă la Sibiu, (unde a făcut teologia, având ca maestru de cânt pe Cunţan) şi plecând de la acest domeniu câştigat, l-a modelat în unele locuri, aşa ca să formeze o unitate armonică. În biserica noastră se observă un fenomen (de altfel foarte natural) al diferenţierii cântărilor după regiuni. Dl. prof. Petraşcu încearcă să rupă barierele regionalismului, spre a contribui la uniformizarea cântării bisericeşti"[52].

Și acum și pururi… Prea bine cuvântată ești… Doxologia Mare, aplicate pe melodia troparelor și a antifoanelor, după indicațiile tipiconale la diferite servicii ale cultului divin din toate duminicile și sărbătorile bisericești de peste an, împreună cu troparele de la sfârșitul Utreniei: *Astăzi mântuirea*, gl. 4 și *Înviat-ai din mormânt*, (tropar glas 8), Cluj[53].

Compoziții muzicale naționale – lumești

Pentru trei voci egale:

Nepoții lui Horea. 1934

Coruri bărbătești:

Imn de urare Prea Sfinției Sale Nicolae Colan, din prilejul instalării Sale în scaunul de Episcop al Eparhiei Vadului, Feleacului și Clujului de către I.P.S. Sa Dr. Nicolae Bălan, Mitropolitul Ardealului. 1936.

[52] I.E.N, „Bibliografie", în: *Renașterea*, XIV (8 martie, 1936), 10, p. 4.

[53] Aceste compoziții au fost retipărite de Vasile Stanciu în lucrarea sa: *Anastasimatarul sau Cântările vecerniei de Sâmbătă seara şi ale utreniei de Duminică dimineaţa, compuse şi fixate pe notaţie liniară după melodiile celor opt glasuri bisericeşti, notate de preotul Dimitrie Cunţanu*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2010[1]; Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2016[2].

Imnul Cooperației, text de Pavel Beraru, Dedicație Doamnei și D-lui prof. dr. Victor Jinga de la Academia de Comerț din Cluj, 1934.

Imn jubiliar din prilejul aniversării a 10 ani de existență a Academiei Teologice Ortodoxe Române din Cluj-Napoca (1924-1934). Textul și muzica de Dr. Vasile Petrașcu. 1934.

Mic putpuriu coral (compus după melodii poporale). I. Iată că vine…; II. Foae verde, foae rară…; III. Du-te bade…, 1934.

Ce rezultă după o viață de om,
trăită în slujba muzicii și a bisericii?

Vasile Petrașcu, prin multiplele competențe pe care le-a dobândit în timpul formării sale intelectuale și în pozițiile pe care le-a ocupat în decursul activității sale, a fost pentru tânăra eparhie a Vadului, Feleacului și Clujului omul potrivit la locul potrivit. Alături de episcopul Nicolae Ivan, care trudea la organizarea pe toate planurile a episcopiei, Vasile Petrașcu a fost unul dintre colaboratorii cei mai apropiați ai episcopului, sprijinindu-l în demersurile sale misionare și culturale. Însumând toate realizările sale și contribuțiile aduse la promovarea muzicii bisericești, putem puncta, în rezumat, principalele direcții în care a avut o implicare substanțială. Vasile Petrașcu a fost cel care a înființat și a condus pentru prima dată Corul Episcopiei și Corul Academiei Teologice din Cluj-Napoca, împreună cu care a participat la diferite evenimente culturale și bisericești. Apoi el a contribuit substanțial la păstrarea, promovarea și valorificarea muzicii bisericești din Transilvania, prin activitatea didactică și componistică. A fost acela care a îmbogățit, prin lucrările muzicale, repertoriul muzical bisericesc transilvănean, continuând programul editorial început de Cunțanu, de fixare în notație liniară a celor mai cunoscute melodii și formule melodice, care circulau în tradiția orală a muzicii bisericești din Transilvania. A contribuit la formarea a generații întregi de studenți teologi care au dus mai departe și au continuat în parohiile, în care au fost trimiși, stilul de cântare după Dimitrie Cunțanu sau *cunțana*, cum mai este ea cunoscută.

Activitatea didactică, componistică și dirijorală, mărturiile lăsate în revistele vremii cu privire la misiunile, concertele și acțiunile

culturale, operele muzicale și lucrările de specialitate publicate, se constituie într-o evidență despre cine a fost Vasile Petrașcu și rolul pe care l-a avut în spațiul academic clujean.

Prin ceea ce a realizat în toată activitatea sa, Vasile Petrașcu poate fi considerat, pe drept cuvânt, ctitorul catedrei de muzică bisericească de la Academia Teologică Ortodoxă din Cluj-Napoca, fondatorul și organizatorul Corului Catedralei Episcopale și promotorul muzicii de tradiție transilvăneană în cuprinsul eparhiei Vadului, Feleacului și Clujului.

Preotul, profesorul, dirijorul și compozitorul Constantin Drăgușin – o viață închinată muzicii corale bisericești românești

Pr. Lect. dr. **Zaharia Matei**

Argument

În constelația compozitorilor și maeștrilor artei muzicale bisericești românești din a doua jumătate a secolului XX și începutul secolului al XXI-lea, preotul profesor Constantin Drăgușin ocupă cu certitudine un loc de frunte. Dedicat acestei nobile misiuni, încă din vremea studiilor seminariale și teologice, și-a adjudecat talentul de muzician, lăsând patrimoniului muzicii corale bisericești lucrări remarcabile, pline de frumusețe, intrate în repertoriul coral al Coralei Patriarhiei Române și al multor formații corale bisericești și laice. Preot și muzician de carieră, Constantin Drăgușin reverberează și astăzi, după mai bine de trei ani de la trecerea sa la cele veșnice, prin integritatea modelului său uman și sacerdotal, dar și prin frumusețea creațiilor sale corale. Discipol al marelui profesor, dirijor și compozitor Nicolae Lungu, alături de care a dobândit o largă experiență la pupitrul Coralei Patriarhale, Constantin Drăgușin a depus în slujba cântării corale religioase talentul, măiestria și eforturile sale, cu statornicie și credință. Pentru toți aceia care au avut privilegiul de a-l cunoaște și de a cânta sub bagheta sa dirijorală, părintele va reprezenta un exemplu de devotament pentru arta muzicală bisericească și un model de slujitor al lui Dumnezeu. Majoritatea frământărilor și

preocupărilor sale erau legate de muzica bisericească și de destinul acesteia. Făcea muzică fără a urmări vreun interes vremelnic și o simțea ca pe propria respirație. Trăia prin muzica pe care o scria și o interpreta cu Corala Patriarhiei în fiecare duminică și în sărbătorile în care dirija. Pentru dânsul, pupitrul dirijoral se transfigura în al doilea Sfânt Altar; un loc sacru ce trebuia onorat cu credință profundă și cu maximă responsabilitate. De aceea, în calitate de fost ucenic și colaborator al său, atât la Corala *Nicolae Lungu* a Sfintei Patriarhii, cât și la Corala Bărbătească Ortodoxă *Te Deum laudamus*, formații de prestigiu în arealul sonorităților noastre corale bisericești, mi-am propus ca acest studiu să însemne un pios omagiu de recunoaștere și prețuire a personalității sale umane, preoțești și muzicale.

1. *Itinerar biografic*[1]

Preotul profesor Constantin Drăgușin s-a născut la data de 31 iulie 1931, în comuna Bascovele-Cotmeana, județul Argeș, fiind al doilea fiu dintre cei cinci copii ai preotului Nicolae Drăgușin și ai soției sale, Elena Drăgușin. După absolvirea claselor ciclului primar,

[1] Câteva articole și lucrări biografice publicate în anii trecuți ne oferă prețioase informații referitoare la viața și activitatea părintelui profesor. Menționăm aici următoarele titluri: Pr. Conf. Nicu Moldoveanu, „Constantin Drăgușin, asistent principal”, în: *Centenarul Facultății de Teologie*, rev. „Studii Teologice”, XXXIV (1982), nr. 1-2, p. 110, N. Moldoveanu, *Creația corală bisericească, secolul XX*, în: „Biserica Ortodoxă Română”, 1986, nr. 3-4, pp. 129-130; Mircea Păcurariu, *Dicționarul Teologilor Români*, ed. I, Ed. Univers Enciclopedic, București, 1996, p. 154, ed. a II-a, revizuită și întregită, București, 2002, precum și ed. a III-a, revizuită și adăugită, Ed. Andreiana, Sibiu, 2014, p. 223 ; Viorel Cosma, *Muzicieni din România – Lexicon*, Vol. 2 (C-E), Ed. Muzicală, București, 1999, pp. 249-250; Gheorghe C. Ionescu, *Muzica bizantină în România*, Dicționar Cronologic, Ed. Sagittarius, 2003, pp. 483-484; Doru Popovici, *A crede în Dumnezeu și a iubi este o binecuvântare*, Eseu dedicat preotului muzician Constantin Drăgușin, Ed. Amurg sentimental, București, 2009; *Enciclopedia Ortodoxiei Românești*, Ed. IBMO, București, 2010, p. 257; Pr. Prof. Dr. Nicu Moldoveanu, *Istoria muzicii bisericești la români,* Ed. *Basilica* a Patriarhiei Române, București, 2010, pp. 145-146 și pp. 237-238; *Dicționar de muzică bisericească românească*, Ed. *Basilica*, 2013, pp. 246-248; Pr. Lect. Dr. Stelian Ionașcu, „Părintele Profesor Constantin Drăgușin (1931-2014), în Vol.: *Chipuri de lumină* 2 – Renumiți preoți de mir din trecutul Arhiepiscopiei Bucureștilor, Ed. *Cuvântul Vieții* a Mitropoliei Munteniei și Dobrogei, București, 2015, pp. 239-248; Arhid. Eloi Siluan, *Preotul, profesorul, compozitorul și dirijorul Constantin Drăgușin*. *Viața și opera*, lucrare de disertație susținută la încheierea cursurilor de Master în Teologie, la specializarea „Pastorație și viață liturgică”, sub îndrumarea pr. lect. dr. Stelian Ionașcu, FTOUB, București, 2016.

la școala din satul Drăgolești, a urmat studiile Seminarului din Râmnicu-Vâlcea (1942-1946), continuate la Seminarul din Curtea de Argeș (1946-1948). După desființarea acestor seminarii, prin reforma învățământului inițiată de regimul stalinist de la București, în anul 1948, a fost nevoit să-și continue cursurile preuniversitare la Liceul teoretic din Curtea de Argeș, pe care le-a încheiat în anul 1950. A urmat cursurile Institutului Teologic din Sibiu (1950-1952), continuate ulterior, la Institutul Teologic din București (1952-1954). Tot la București a urmat și cursurile de Doctorat (Magisteriu), la Secția Practică, specialitatea Drept bisericesc și administrație parohială (1954-1957), având ca îndrumător pe preotul profesor Liviu Stan și susținând la final examenul de admisibilitate. Teza de doctorat, cu titlul „Pravila cea Mare– studiu istorico-canonic" a definitivat-o și susținut-o cu urmașul acestuia la catedră, arhidiaconul prof. Ioan Floca (†2005) de la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității „Lucian Blaga" din Sibiu, în anul 1999. Cariera didactică muzicală și-a început-o la Seminarul Teologic din București (1957-1958), apoi, din Buzău, fiind detașat (1958-1959) și din nou la București (1959-1961). Între anii 1961-1968 a funcționat ca asistent universitar la Secția Practică a Institutului Teologic din București, fiind asistent al profesorului Nicolae Lungu. În perioada 1962-1963 a urmat cursuri ecumenice la Institutul Ecumenic de la Bossey – Elveția. Ne întoarcem puțin în timp pentru a a aminti un episod mai puțin fericit din viața părintelui Constantin Drăgușin. În anul 1957 avea să susțină examenul de admitere la Conservator, obținut cu note maxime la examenul de specialitate. Însă, nu a fost declarat admis din pricina notei „necorespunzătoare" la Limba râmână. În realitate, eșecul se datora faptului că la înscriere a prezentat o recomandare din partea Patriarhiei Române, lucru considerat neconform cu politica vremii. Această situație nu l-a dezarmat pe tânărul teolog. Astfel, în perioada ce va urma se va pregăti intens, studiind armonia și contrapunctul sub îndrumarea maestrului Nicolae Lungu, care îl va numi dirijor adjunct la Corala Patriarhiei Române, în locul profesorului și dirijorului Ioan Șerfezi, retras din această funcție. Ca asistent la Institutul Teologic, Constantin Drăgușin s-a dedicat pregătirii muzicale a studenților, dar și creației componistice corale, realizând

acum numeroase lucrări liturgice, precum *Răspunsuri* și *Concerte liturgice*, *Colinde* și chiar unele lucrări laice pentru coruri bărbătești și îndeosebi, pentru coruri mixte, multe dintre acestea fiind publicate în revistele centrale bisericești. La îndemnul mentorului său Nicolae Lungu, a hotărât să susțină din nou examenul de admitere la Conservator. Pentru a evita un nou eșec i-a fost sugerat să se transfere la Filarmonica *George Enescu*, într-un post de organizator de concerte. Din acest post avea să fie admis la Conservator, în toamna anul 1968. A urmat cursurile acestei instituții, în perioada 1968-1972, desăvârșindu-și cunoștințele muzicale la două specializări: „Profesori de muzică" și „Dirijori de cor", la cea din urmă specializare având ca îndrumători pe D.D.Botez și Petre Crăciun. După susținerea și obținerea Diplomei de absolvire, în anul 1972, a obținut, prin repartizare guvernamentală, postul de profesor la Liceul de Muzică *George Enescu* din București. Aici a predat ca profesor de Studii teoretice și Dirijor de cor, până în anul 1984, când, reîntors la Patriarhie, va ocupa postul de redactor șef la Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române. Între anii 1959-1972, respectiv, 1984-2009, a fost dirijor al Coralei *Nicolae Lungu* a Patriarhiei Române. În anul 1993, ca recunoaștere a operei sale muzicale și a talentului său muzical-artistic, a fost primit ca membru al Uniunii Compozitorilor și Muzicologilor din România, în cadrul Comisiei Corale. Cu privire la activitatea pastoral-misionară, trebuie menționat faptul că, preotul profesor Constantin Drăgușin a slujit la biserica *Sfântul Ioan Botezătorul* din cartierul Ferentari, între 1988-1996, iar prin transfer, la biserica „Podeanu", din anul 1996 până în 28 iunie 2014, când a trecut la cele veșnice.

2. ***Activitatea dirijorală***

Activitatea dirijorală a preotului profesor Constantin Drăgușin a cunoscut mai multe etape. O primă etapă este legată de perioada studiilor universitare la Institutul Teologic din Sibiu, unde preda muzica bisericească marele profesor, dirijor și compozitor Gheorghe Șoima care conducea atât corul de studenți, cât și Corala Mitropolitană, organizată și dirijată o lungă perioadă de timp, de celebrul compo-

zitor Timotei Popovici. Fratelui său mai mare, Marin Drăgușin, student în anul al IV-lea (în anul 1952) i se încredințase conducerea corului studenților teologi. Trebuie menționat aici, faptul că, această formație corală avea obligația de a susține „Răspunsurile liturgice" la Sfânta Liturghie. Așa se face că, în una din sărbători, fratele său, de curând hirotonit diacon, participa la Sfânta Liturghie împreună cu mitropolitul Nicolae Bălan, la o biserică din eparhie. În acestă situație, studenții l-au invitat pe Constantin Drăgușin să-I dirijeze. Totul a decurs normal, iar compozitorul Gheorghe Șoima, i-a felicitat, atât pe dirijor cât și pe coriști.[2] A doua etapă a parcursului său dirijoral avea să se deruleze la Institutul Teologic din București, unde se transferase, în anul 1953. Cu privire la cariera dirijorală începută aici, părintele avea să mărturisească următoarele: „Un alt moment important, în evoluția mea – ca dirijor de cor – a avut loc în anul 1953, când m-am aflat la studii în București, la Institutul Teologic, sub îndrumarea muzicală a profesorului și dirijorului Nicolae Lungu. Eram atunci student la teologie, în anul III, când colegii de an participau la o repetiție împreună cu studenții anului IV, pregătind programul concertului festiv de colinde, ce urma să aibă loc peste câteva zile, la Institutul Teologic din București. Fiecare an de studii își avea dirijorii săi, care conduceau formațiile corale la aceste concerte. Profesorul Nicolae Lungu supraveghea aceste repetiții, dar în acel moment lipsea din sala aceea, acordând mai mare atenție repetiției anilor I și II, care se desfășura într-o altă sală. Au fost repetate toate colindele din programul concertului, cu dirijorii anului IV, în afară de Plugușorul de Max Vasiliu. La această piesă dirijorii anului IV și-au declinat competența, solicitând contribuția dirijorilor anului III, care m-au indicat pe mine, Constantin Drăgușin, să conduc formația corală. De data aceasta, cu mână sigură, am repetat Plugușorul de două ori, câștigând admirația profesorului Nicolae Lungu, care – între timp – intrase în sala unde avea loc repetiția anilor III și IV. De atunci, din acel moment, profesorul Nicolae Lungu, m-a luat sub îndrumarea și ocrotirea sa, deschizându-mi calea afirmării ca dirijor de cor bisericeasc".[3] Atât în perioada studenției, a studiilor doctorale și după

[2] Doru Popovici, *Eseu dedicat preotului – muzician Constantin Drăgușin…*, p. 17.

[3] Doru Popovici, *Eseu dedicat preotului – muzician Constantin Drăgușin…*, p. 19.

aceea, s-a bucurat de sprijinul maestrului său Nicolae Lungu cu care făcea ore de Teorie și solfegiu, Armonie, Contrapunct și Forme muzicale, cunoștințe extreme de necesare oricărui dirijor de cor. Maestrul Nicolae Lungu a fost omul providențial care a intrezărit în tânărul Constantin Drăgușin un muzician de mare succes. Apreciindu-i talentul și măiestria în arta dirijorală, l-a numit, în anul 1959, dirijor adjunct la Corala Patriarhiei, în locul profesorului și dirijorului Ioan Șerfezi, care se retrăsese din această funcție din pricina incompatibilității cu celelalte funcții pe care le deținea: profesor la Conservator și dirijor la Ansamblul Coral al Armatei.[4] Astfel, în perioada 1959-1972 a fost colaborator al maestrului său la Corala Patriarhiei. Se va retrage, pentru o perioadă de 12 ani de la corală, devenind, așa cum am precizat mai sus, profesor de muzică și dirijor la Liceul *George Enescu*, de unde va reveni, în anul 1984. Până în anul 1992 va colabora cu preotul dirijor și compozitor Iulian Cârstoiu, iar din acel an până în anul 2009 va conduce destinul artistic al Coralei Patriarhiei Române în calitate de director artistic.[5] Ca act de profundă prețuire și recunoștință adus dirijorului Nicolae Lungu, îndată după trecerea acestuia la cele veșnice, în luna iulie a anului 1993, preotul dirijor Constantin Drăgușin a solicitat Preafericitului Părinte Patriarh Teoctist ca titulatura coralei să poarte numele întemeietorului ei. De atunci, formația reprezentativă a Bisericii noastre poartă denumirea de, Corala *Nicolae Lungu*. În demersul său dirijoral și componistic a beneficiat permanent de sprijinul vrednicului de pomenire Teoctist Patriarhul care îi aprecia talentul, încă din perioada în care ocupa funcția de Rector al Institutului Teologic din București, părintele Drăgușin fiind student. Munca sa la pupitrul coralei s-a concretizat în susținerea a sute de Sfinte Liturghii, a numeroase concerte de muzică corală religioasă, dar și folclorică, de colinde și în înregistrarea unor CDuri, precum și în turneele artistice efectuate în străinătate.[6] Totodată, dânsul s-a

---

[4] *Ibidem*, pp. 26-27.

[5] La activitatea sa dirijorală face mențiune și în monografia pe care i-a dedicat-o maestrului Nicolae Lungu, intitulată: *Inegalabila artă interpretativă corală românească a profesorului, dirijorului și compozitorului Nicolae Lungu (2 martie 1900 – 18 iulie 1993)*, Ed. Global, București, 2011, pp. 18-19.

[6] Enumerăm aici turneele artistice organizate în perioada 1986-2000: decembrie 1986 – Palermo (Italia); iunie 1987 – Viena (Austria); martie 1988 – Kuopio (Finlanda); decembrie

preocupat de îmbogățirea repertoriului coralei, interpretând, atât lucrările marilor compozitori clasici, cât și piese corale ale unor compozitori contemporani, precum: Doru Popovici, Dragoş Alexandrescu, Vinicius Grefiens, Radu Zamfirescu, Carmen Petra-Basacopol, Zaharia Popescu, Iulian Cârstoiu, Gheorghe Bujduveanu și chiar numeroase creații proprii etc. Trebuie, de asemenea, menţionat faptul că, pe lângă compozitorii amintiţi, un număr însemnat de cercetători-muzicologi au contribuit substanțial la orientarea şi îmbogățirea repertoriului coral bisericesc. Dintre aceştia amintim aici, pe : Ioan D. Petrescu, Grigore Panţîru, Gheorghe Ciobanu, Titus Moisescu ș.a. Preluând modelul mentorului și înaintașului său, dirijorul Nicolae Lungu, părintele și-a apropiat tineri colaboratori care continuă și astăzi cu multă pricepere, la pupitrul Coralei *Nicolae Lungu* a Patriarhiei, strădaniile sale.[7] În Duminica Floriilor (12 aprilie 2009), ca recunoașterea a meritelor și eforturilor sale depuse în slujba Bisericii noastre în dubla sa calitate de preot și dirijor, Preafericitul Părinte Patriarh Daniel i-a acordat cea mai însemnată distincție a Patriarhiei Române, „Crucea Patriarhală", precum și rangul bisericesc de iconom stavrofor, mulțumindu-i în mod deosebit pentru activitatea

1991 – Mulhouse (Franţa); mai 1992 a participat la Festivalul Corurilor Bisericeşti (ortodoxe), de la Hajnowka (Polonia), unde a obţinut premiul I; iunie 1993 – Atena (Grecia); noiembrie - decembrie 1993 Japonia (cu un grup vocal de 12 corişti); decembrie 1994 – Strassbourg şi Paris (Franţa); august 1996 – Göteborg (Suedia) şi Oslo (Norvegia), cu o formaţie corală de 16 corişti; ianuarie 2000 – Torino şi Roma (Italia). Informații cu privire la participarea Coralei Nicolae Lungu a Patriarhiei Române la festivalul și concursul formațiilor corale religioase de la Hajnowka, Polonia, din luna Mai a anului 1992, ne oferă regretatul părinte profesor dr. Nicolae Necula, în reportajul intitulat: *Corala Patriarhiei Române – laureată a celei de-a XI-a ediții a Festivalului Internațional de muzică bisericească ortodoxă, de la Hajnowka (Polonia)*, în rev. „Biserica Ortodoxă Română", anul CX, nr. 4-6, aprilie-iunie, 1992, București, pp. 53-56.

[7] Cel mai apropiat colaborator al maestrului Constantin Drăgușin (din anul 1993) este colegul și prietenul nostru, preotul Stelian Ionașcu, Lector Univ. Dr. la Facultatea de Teologie Ortodoxă *Justinian Patriarhul* din București, actualmente director al Coralei Patriarhiei. Ulterior, părintele profesor și-a apropiat și alți tineri pe care îi prețuia pentru calitatea umană și pregătirea lor muzicală, precum: Lector. Univ. Dr. Luminița Guțanu, arhid. Prof. Dr.Ștefan Constantin Răzvan, cadru didactic la Seminarul Teologic Ortodox *Nifon Mitropolitul* din București și talentatul Pr. Eloi Siluan, actualmente paroh al Comunității Ortodoxe Române din Lyon – Franța. Subsemnatul a fost discipol al părintelui Drăgușin, atât în calitate de corist (1994-1995), cât și de dirijor asociat (1998-2002) la Corala Patriarhiei, dar și la Corala Bărbătească Ortodoxă *Te Deum laudamus*, în perioada, septembrie 1995-decembrie 1996.

desfășurată.[8] Nu poate fi trecută cu vederea activitatea părintelui profesor ca dirijor al Coralei Bărbătești Ortodoxe *Te Deum laudamus*, din luna septembrie a anului 1995, până în decembrie 1996. Dinamic și întreprinzător, părintele a primit cu bucurie invitația conducerii asociației de a dirija corala *Te Deum laudamus*, corală care cunoscuse un prestigiu deosebit în țară, dar și și peste hotare. În scurtul răstimp de un an, a reușit împreună cu această corală alcătuită din preoți, diaconi, teologi și muzicieni să susțină mai multe concerte, să înregistreze două CDuri, primul cuprinzând *Sfânta Liturghie a Sfântului Ioan Gură de Aur*, iar al doilea un florilegiu de colinde tradiționale românești. În toamna anului 1996, a efectuat împreună cu corala, un turneu în Germania, unde a susținut câteva concerte în zona orașului Hanovra.

3. Activitatea componistică

Creația sa muzicală se este centrată pe un repertoriu preponderent liturgic. Ne-am propus să ne aplecăm asupra creației sale religioase, căreia i-a acordat o importanță majoră. Aceasta cuprinde răspunsuri liturgice, chinonice, concerte religioase, colinde și cântece de stea, precum și transcripții pentru cor bărbătesc ale unor lucrări de gen din creația corală religioasă pentru cor mixt. Cele mai multe dintre lucrări poartă semnătura autorului. În cadrul primelor sale compoziții muzicale a fost călăuzit de maestrul Nicolae Lungu. Drept urmare, lucrările sale religioase se încadrează în curentul coral psaltic inițiat la noi de D.G. Kiriac și continuat cu mult succes de Gh. Cucu, I.D. Chirescu, Nicolae Lungu, Paul Constantinescu și de alți compozitori.

Creația corală a preotului profesor Constantin Drăgușin poate fi clasificată astfel:

1. *Compoziții religioase pe melodii psaltice, preluate din practica muzicală de strană, aidoma celor care se execută de cântăreți la strană*;

2. *Compoziții pe teme proprii alcătuite în stil psaltic, în care, autorul cultivă ethosul psaltic tradițional*;

3. *Compoziții pe teme libere, însă adecvate stilului coral ortodox*;

[8] *Ibidem*, p. 34.

4. *Colinde și cântece de stea*;

5. *Transcripții pentru coruri de voci egale*.

Este important de menționat aici, faptul că, o bună parte din compozițiile sale pentru cor mixt au fost publicate în revista Glasul Bisericii, altele au rămas păstrate în manuscris, în Fondul de partituri al Coralei Patriarhiei. În perioada în care s-a aflat la conducerea muzicală a Coralei *Nicolae Lungu* a avut privilegiul de a-și asculta interpretate aceste piese corale. O bună parte dintre lucrările și aranjamentele corale bărbătești au fost publicate în Repetoriul Coral publicat de pr. prof. dr. Nicu Moldoveanu. De asemenea, în arhiva Coralei Bărbătești *Te Deum laudamus*, pe care a dirijat-o, așa cum menționam mai sus, între anii 1995-1996, s se găsesc compoziții originale și transcripții pentru cor bărbătesc realizate și interpretate în acea perioadă. Alte câteva lucrări proprii și aranjamente pentru cor bărbătesc au fost oferite de părintele profesor, subsemnatului, cu câtva timp înainte de a se stinge din viață. Dat fiind că frumoasele sale compoziții (prelucrări și armonizări) se găsesc diseminate în repertoriile corurilor pe care le-a dirijat, dar și în repertoriul altor formații corale, precum Corul de copii și tineret *Symbol* al Patriarhiei Române, se impune publicarea acestora într-un volum.

Lucrări liturgice:

Ectenia mare – mi minor [9] ;

a. *Ectenia mare* – Sol major[10];
b. *Antifoanele I și II* – mi minor [11];
c. *Antifoanele Praznicale* – glas I (*Pentru rugăciunile...* și *Mântuiește-ne pre noi...* antifoane praznicale la Duminica Floriilor, dar care pot fi cântate cu adaptare de text la toate Praznicele Împărătești);
d. *Ectenia mică* – mi minor;
e. *Veniți să ne închinăm* – Sol major;
f. *Sfinte Dumnezeule* – Sol major [12];
g. *Sfinte Dumnezeule* – mi minor (după o melodie psaltică, pe glasul I);

[9] „Glasul Bisericii", XXIV, nr. 5-6, mai – iunie, 1965, în Anexă, dar, în tonalitatea sol minor.
[10] „Glasul Bisericii", XLV, nr…, 1986, pp. 150-151.
[11] „Glasul Bisericii", XXIV, nr. 5-6, mai – iunie, 1965, în Anexă, dar în tonalitatea sol minor.
[12] „Glasul Bisericii", XLV, nr. 5-6, 1986, , pp. 141-142, dar în tonalitatea La major.

h. *Sfinte Dumnezeule*[13], *Aliluia*, *Și duhului tău*, *Mărire Ție, Doamne*, *Întru mulți ani* – Sol major, *Ectenia întreită* – Fa major ce cuprinde „Doamne miluiește”- o dată, în două variante și „Doamne miluiește”- întreit, în patru variante. Primele trei variante sunt asemănătoare cu cele publicate în revista „Glasul Bisericii”, XXIV (1965) nr. 7-8, pp. 746-748, ultima variantă fiind o armonizare a melodiei clasice grecești în glas V, ce se cântă în cadrul slujbei Litiei);
i. *Ectenie mică* – glas VI (această ectenie este o introducere pentru Heruvicul, în glasul VI);
j. *Imnul Heruvimilor* – glas VI[14] (Heruvicul și Ca pe împăratul în glasul al VI-lea ce se încheie cu *Întru mulți ani...* ;
k. *Imnul Heruvimilor* și *Ca pre Împăratul* – La major[15];
l. *Imnul Heruvimic* – Fa major;
m. *Heruvic* – glasul VIII, melodia: Arhid. Sebastian Barbu-Bucur, aranjament coral: Preot Constantin Drăgușin;
n. *Ectenia după Heruvic* - La major[16];
o. *Ectenia după Heruvic* - Sol major[17] (conține modificări de tonalitate și ritmice față de varianta inițială);
p. *Răspunsurile mari* – La major;
q. *Răspunsuri mari* – Mi major [18];
r. *Pre Tine te lăudăm* – La major[19];

---

[13] Este o prelucrare armonico-polifonică a melodiei psaltice din finalul Doxologiei Mari, în glasul V hisar, compusă de Anton Pann. A apărut publicată, în revista: „Glasul Bisericii”, XXIV, nr. 7-8, 1965, pp. 741-745. Trebuie menționat și faptul că, varianta aflată în arhiva Coralei Patriarhiei este redată și în limba greacă.

[14] *Ibidem*, pp. 749-756. Partea dinaintea Vohodului Mare construită pe un lanț modulator; debutează în glasul al VI-lea, urmează o apoi o secvență diatonică, și imediat, o cadență cromatică. În a doua parte, compozitorul modulează în tonalitatea Fa major, după care urmează o reexpunere a temei în tonalitatea subdominantei, Sib major, apoi, după principiul trohosului, „al Roții”, are loc o nouă modulație, la tonalitatea subdominantei lui Sib major, adică, în Mib major, apoi în întoarcere la tonalitatea Fa major, iar în finalul cântării se revine la modul inițial cromatic. A doua parte a heruvicului, „Ca pre Împăratul…” se derulează într-un mod de Sol, iar jubilația, „Aliluia” este redată în cromaticul VI. Ulterior, autorul a adus lucrării unele modificări în planul melodic și în cel tono-modal.

[15] „Glasul Bisericii”, XLV, nr. 5, 1986, pp. 143-149.

[16] *Ibidem*, pp. 150-151.

[17] După *Axion*, părintele profesor a adăugat la această ectenie raspunsurile *Pe toți și pe toate* și *Si cu duhul tău* în aceeași tonalitate și același stil.

[18] „Glasul Bisericii”, XXII, nr. 9-10, 1963, în Anexă, pp. I-VIII.

[19] „Glasul Bisericii”, XLV, nr. 5, 1986, pp. 152-154.

s. *Pre Tine te laudăm* – mi minor ;[20]
t. *Cuvine-se cu adevărat* – La major[21];
u. *Cuvine-se cu adevărat* – mi minor (melodie psaltică, în glasul I, aflată în manuscris).

La capitolul cântărilor liturgice, se pot adăuga: *Unul este Sfânt*, în Sol major și *Răspunsurile liturgice finale*, pe melodii proprii, în glasul al II-lea, nepublicate, dar, păstrate în manuscris.

Tropare aflate în arhiva Coralei Patriarhiei:

a. *Troparul Nașterii Maicii Domnului* – glasul IV;
b. *Troparul Sfântului Apostol Andrei* (melodie: Arhid. Sebastian Barbu-Bucur);
c. *Troparul Sfântului Cuvios Teoctist* – glasul VIII;
d. *Troparul Înălțării* – glasul IV;
e. *Troparul Sfântului Apostol Simon Zilotul* – glasul VIII;
f. *Troparul Sfinților Români* – glasul III;
g. *Troparul Sfinților Împărați Constantin și Elena* – glasul VIII;
h. *Troparul Sfântului Ierarh Grigorie Dascălul* – glasul IV;
i. *Troparul Sfântului Ștefan cel Mare* – glasul I;
j. *Troparul Sfântului Prooroc Ilie* – glasul IV (melodie: Ioan Popescu-Pasărea);
k. *Troparul Schimbării la Față* – glasul VII (melodie: Ioan Popescu-Pasărea).

Concerte religioase:

a. *Dumnezeule, miluiește-ne pre noi*[22];
b. *Psalmul 102* (stihuri alese) – prelucrare armonico-polifonică a melodiei psaltice compuse de de Nectarie Frimu (conform însemnării compozitorului din titlul piesei, stihurile alese au fost transcrise în notație liniară de prof. Gheorghe Ciobanu și publicate în colecția „Izvoare ale muzicii românești", vol. II, Editura muzicală, 1978).

---

[20] „Glasul Bisericii", XXII, nr. 9-10, 1963, în Anexă, pp. IX-XI.

[21] „Glasul Bisericii", XLV, nr. 5, 1986, în Anexă. Acest axion a fost publicat întâi, în revista „Glasul Bisericii", nr. 9-10, 1963, împreună cu Răspunsurile Mari, în Mi major, însă, în tonalitatea Sol major, unitatea de timp de bază fiind pătrimea; în varianta republictă în anul 1986, adoptă ca unitate de timp optimea.

[22] Concertul acesta este adaptarea concertului funebral, *Odihnește, Doamne pre robul tău…!*, publication revista „Biserica Ortodoxă Română", an CIV, nr. 7-8, iulie – august, 1986, în anexă, cu prilejul trecerii la cele veșnice a Patriarhului Iustin Moisescu.

c. *Cu glasul meu...!* (lucrare în manuscris);
d. *Lăudați pe Domnul* – chinonic, glasul al V-lea (lucrare în manuscris);
e. *Împărate Ceresc* – armonizare a melodiei psaltice compuse de Ion Popescu-Pasărea, în glasul al VI-lea;
f. *Urare*[23] – Preafericitului Patriarh Justinian la împlinirea vârstei de 70 de ani, textul: diacon Anatolie Lefter;
g. *Rugăciune* – Fa major;
h. *Rugăciune* – versuri de Mihai Eminescu (lucrare realizată în anul 2007, ultimul an al vieţii Patriarhului Teoctist, cel care, în repetate rânduri, i-a sugerat alcătuirea unei lucrări corale bisericeşti care să constituie corespondentul motetului Ave Maria din repertoriul occidental[24]);
i. *Odihnește Doamne pe robul Tău* – imn funebru la moartea Patriarhului Iustin Moisescu[25].

Colinde:

a. Cântec de stea *La Betleem*[26] ;
b. *Mare Prăznuire-cântec de Crăciun*[27];
c. *Flori de măr – colind de Anul Nou* (în manuscris).

Părintele Constantin Drăgușin s-a preocupat și de muzică corală pentru voci egale. Astfel, numele său apare în dreptul unor piese corale liturgice dar și al mai multor concerte și colinde compuse sau aranjate pentru cor bărbatesc.

Lucrări proprii și aranjamente pentru cor bărbătesc publicate în *Repertoriul coral*[28]:

a. *Răspunsurile Mari*, nr.3, p. 110;
b. *Cuvine-se cu adevărat*, nr. 8, p. 173;

---

[23] „Glasul Bisericii", an XXX , nr. 1-2, 1971, pp. V-XIII**,** lucrare amplă ce se încheie cu *Imnul Patriarhal*, în tonalitatea Mi major. Sub titlul de *Imn Patriarhal* și într-o formă prescurtată (în tonalitatea Re major), lucrarea a fost publicată în aceeași revistă, cu trei ani înainte, în anul 1968, anul XXVII, nr. 3-4 (vezi Anexa). Ulterior, părintele a adaptat imnul pentru a fi cântat în cinstea Patriarhilor Teoctist și Daniel. Astăzi se cântă doar Imnul Patriarhal compus de Gheorghe Cucu.

[24] Doru Popovici, *A crede în Dumnezeu și a iubi este o* binecuvântare…, p. 33.

[25] „Biserica Ortodoxă Română", anul CIV, nr.7-8, iulie-august, 1986, în Anexă.

[26] „Glasul Bisericii", XXV, nr. 11-12, 1966, pp. VIII-XI**.** Partitura în aranjament pentru cor bărbătesc se află în arhiva coralei *Te Deum laudamus*;

[27] *Ibidem*, pp. XXIII- XXV. De asemenea, partitura pentru cor bărbătesc a acestui colind a fost oferită de compozitor coralei *Te Deum laudamus*.

[28] Pr. Prof. Dr. Moldoveanu, *Repertoriul coral,* (ediția a III-a revizuită și adăugită) Editura Institutului Biblic și de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București – 2003;

c. *Rugăciune*, p. 233;
d. *Pre învățătorii cei mari* (cântare pentru Sfinții Trei Ierarhi), p.236;
e. *Către Tine, Doamne*, după lucrarea maestrului Nicolae Lungu, p. 330;
f. *Moș Crăciun*, după colindul compus de Ion Borgovan, p. 464;
g. *La Betleem*, p. 492;
h. *Astăzi se naște Hristos*, p. 494;
i. *Hristos se naște*, secvență din Oratoriul „Nașterea Domnului" de P. Constantinescu, p. 529;
j. *Fecioara astăzi*, secvență din același Oratoriu compus de P. Constantinescu, p. 532;
k. *Oda bucuriei*, de Ludwig van Beethoven, p. 721.

Alte câteva lucrări originale și aranjamente corale pentru cor bărbătesc se păstrează în manuscris, în arhiva Coralei Bărbătești Ortodoxe *Te Deum laudamus*:

Aranjamente corale:

1. *Troparul Rusaliilor* – melodie tradițională, armonizare în stilul Kiriac;
2. *Psalmul 102* (Stihuri alese) – după melodia lui Nectarie Frimu, în Sib major;
3. *Împărate ceresc…*, glasul VI, după melodia psaltică a lui Ion Popescu-Pasărea;
4. *Pre Cuvântul, Cel împreună…* (Micul Crez), troparul Învierii, glasul V, melodie compusă de Victor Ojog;
5. *Să tacă tot trupul…*!, heruvic la Sâmbăta Mare, glasul V, melodie de Ion Popescu-Pasărea;
6. *Adusu-mi-am aminte…*, lucrare concertantă compusă de Gheorghe Dima;
7. *Kyrie eleison*, fragment din Liturghia psaltică a lui Paul Constantinescu;
8. *Axion duminical* compus de Gavriil Musicescu", debutează în sol minor și modulează la tonalitatea relativă Sib major;
9. *Cămara Ta, Mântuitorul meu*, după varianta pentru cor mixt a lui Ioan D. Chirescu;
10. *Rugăciunea inimii*, de Paul Constantinescu, aranjament după varianta pentru cor mixt[29]

[29] În urmă cu câțiva ani a fost găsită varianta autografă a lui Paul Constantinescu în arhiva corului Sfintei Mănăstiri Antin de către pr. prof. Nicolae Giolu.

Fragmente din Liturghia Sfântului Iacov:
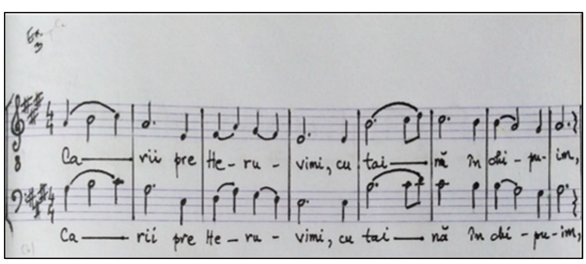
1. *Ușurează, lasă și iartă, Dumnezeule… ;*
2. *Doamne, Doamne…* (Rugăciune);
3. *Vrednic și drept este…;*
4. *Duhul Sfânt să coboare…*
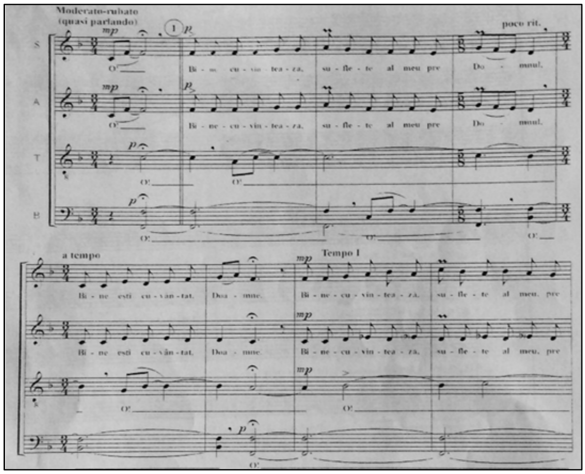
Trăsături ale stilului componistic

Din analiza compozițiilor sale liturgice, pot fi identificate anumite particularități ce definesc stilul componistic al părintelui Constantin Drăgușin. Astfel, sub raport **tematic**, în lucrările sale manifestă *preferința sa pentru melosul bizantin*. Putem stabili ca sursă primordială a creației sale cântarea de strană, pe care o stăpânea destul de bine. Compozitorul, fie își alege anumite melodii psaltice din creația psalților români, fie compune propriile melodii în stil psaltic, încadrate în sonorități modale bisericești, pe care le prelucrează, folosind tehnica isonului (pedalei) și procedeele armonico-polifonice cunoscute.

În *Psalmul 102* (ambele variante pentru cor mixt și pentru cor bărbătesc), tema psaltică se desfășoară pe fundalul isonului ținut prin alternanță de toate vocile. Această temă a fost încadrată în măsuri alternative impuse de accentele textuale (ritmuri asimetrice), unitatea de timp întrebuințată fiind optimea. Avem de-a face cu o poliritmie proprie melosului psaltic și popular, deopotrivă. Compozitorul a selectat doar câteva stihuri din acest psalm și a creat un concert de mare frumusețe.

În Chinonicul *Lăudați pre Domnul* în glasul I, autorul creează o temă în stil psaltic asemănătoare celei întâlnite în chinonicul omonim al compozitorului D.G. Kiriac. Probabil că marele compozitor clasic l-a inspirat. Creațiile liturgice pe *teme muzicale libere* se caracterizează prin solemnitate, autorul neîndepărtându-se prin aceasta de ethosul cântării psaltice. Din această perspectivă, unele lucrări au vădite similitudini cu cele aparținând compozitorului Gheorghe Cucu care a
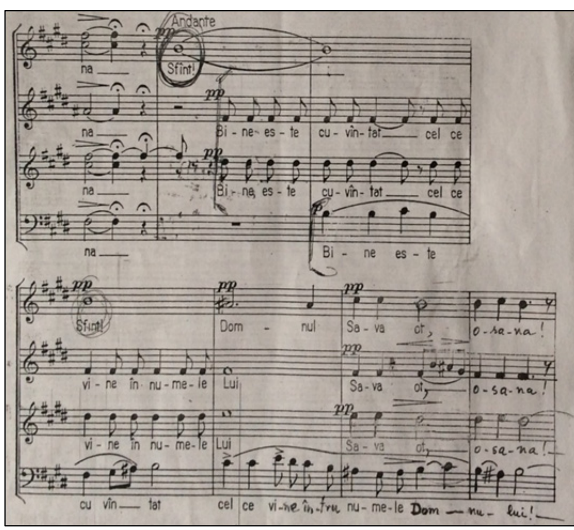




compus cântări corale bisericești pe teme proprii de o rară frumusețe, necontrastante cu atmosfera impusă de cultul liturgic ortodox. În acest sens, am ales spre exemplificare trei astfel de teme, prima din Heruvicul în La major, a doua din cadrul Răspunsurilor Mari, în Mi major, iar a treia din cadrul cântării *Pre Tine Te lăudăm*, în La major.

În primul caz, autorul construiește o temă melodică executată în introducere de partitdele tenorilor și bașilor, care este preluată în partea mediană de vocile sopranelor și altistelor, iar în secțiunea finală a părții I a acestui imn: *Toată grija cea lumească acum să o lepădăm*, de către soprane.

Autorul folosește ca element metro-ritmic sincopa, întâlnită și în Heruvicul lui Gh. Cucu.



În a doua situație, compozitorul, inspirat fiind de Răspunsurile Mari alcătuite de Gh. Cucu, compune propriile Răspunsuri Mari în aceeași tonalitate, Mi major, după care, în imnul Sfânt, Sfânt, Sfânt Domnul Savaot modulează la tonalitatea dominantei (Si major), respectând același tipar tonal.

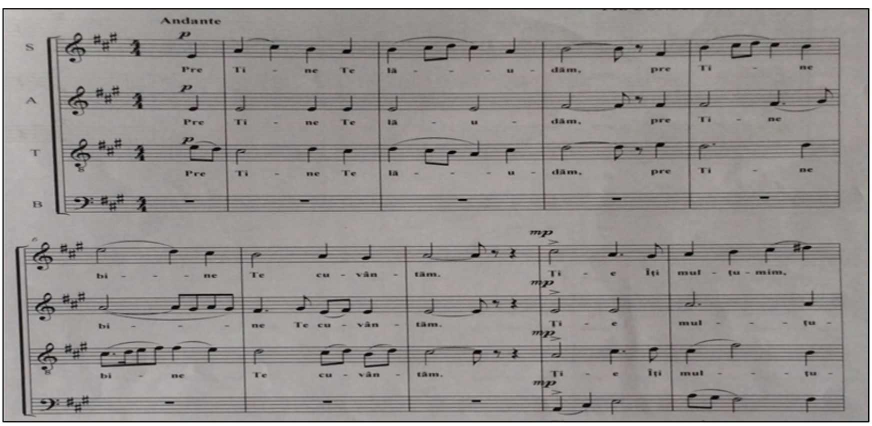
Spre finalul cântării, se revine în tonalitatea inițială, Mi major; în repriză, are loc o potențare a temei redată de partida sopranelor în

registrul acut, autorul reușind să sugereze strigărul de bucurie al celor care L-au întâmpinat pe Mântuitorul în Ierusalim.

Putem identifica și alte asemănări cu Răspunsurile Mari ale lui Cucu, cum ar fi: monumentalitate și exuberanță, întrebuințarea melodicii arpegiate (în sens ascendant), repartizarea alternativă a temelor, alternarea corului de femei cu cel de bărbați și folosirea metricii ternare spre finalul lucrării.

Răspunsurile Mari este o lucrare în care apar dublări de voci și frecvente intervenții imitative, fapt ce confer piesei forță sonoră, expresivitate, noutate și vioiciune.

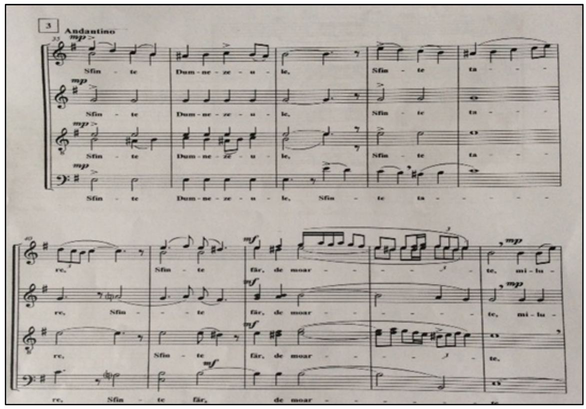
În cântarea *Pre Tine Te lăudăm*, alcătuită în tonalitatea La major, tema se caracterizează, de asemenea, prin frumusețe și sensibilitate, trăsături adecvate momentului central al Sfintei Liturghii, epicleza euharistică.

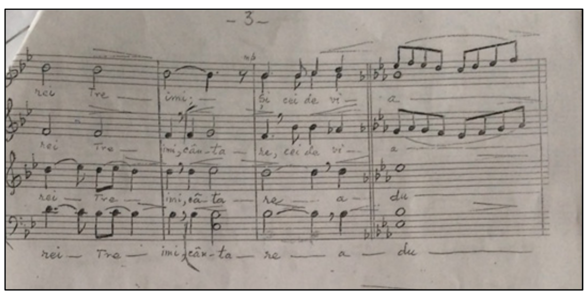


Sub ***aspect structural***, întâlnim în creațiile sale structuri monodice, omofone, polifonice și antifonice, ce apar expuse în alternanță. În *Antifoanele* de la Sfânta Liturghie, care sunt prelucrări pe teme psaltice proprii, în glasul I, compozitorul repartizează temele antifonic atât vocilor bărbătești, cât și sopranelor și altistelor, parcurgând registrele tuturor vocilor. Un rol determinant în alcătuirea acestor antifoane îl constituie pedala; astfel, scriitura trimite foarte sugestiv la cântarea monodică bizantină de strană însoțită de ison. Din creația părintelui fac parte și cântări liturgice compuse pe teme în stil bizantin care aparțin genului muzical cromatic, cum sunt unele tropare scrise în stil omofon, în care tema monodică este repartizată

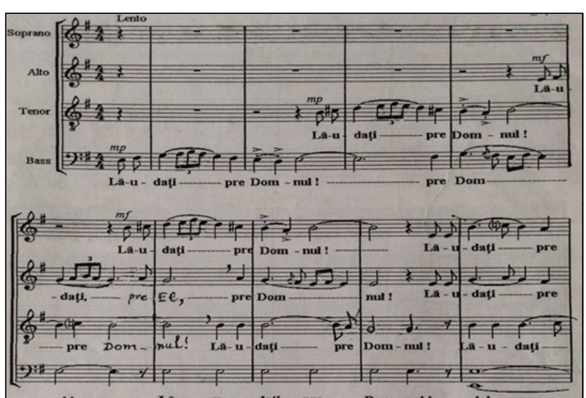
sopranelor care sunt acompaniate de celelalte trei voci, *Răspunsurile finale*, alcătuite în glasul al II-lea, precum și cântarea *Împărate ceresc*, o armonizare în stil modal a binecunoscutei melodii a marelui psalt și profesor de muzică bisercicească, Ion Popescu-Pasărea ș.a.

Cea mai ingenioasă lucrare, însă, ni se pare a fi *Imnul Heruvic*.





În varianta publicată în revista „Glasul Bisericii", nr. 7-8, 1965, compozitorul utilizează armura cromatică, cu ajutorul căreia sunt transcrise în notația apuseană melodiile alcătuite în glasul al VI-lea, treapta de bază fiind Re. Este o împletire între cele două sintaxe, omofonă (armonică) și polifonă, completată sporadic cu unisonuri în octave paralele. În varianta modificată, autorul pune la armură un singur bemol, pe sunetul Si, specific tonalității Fa major și folosește pe parcursul cântării celelalte alterații. Melodia nu se menține de la început până la final în glasul al VI-lea, ci modulează în alte structuri enarmonice.



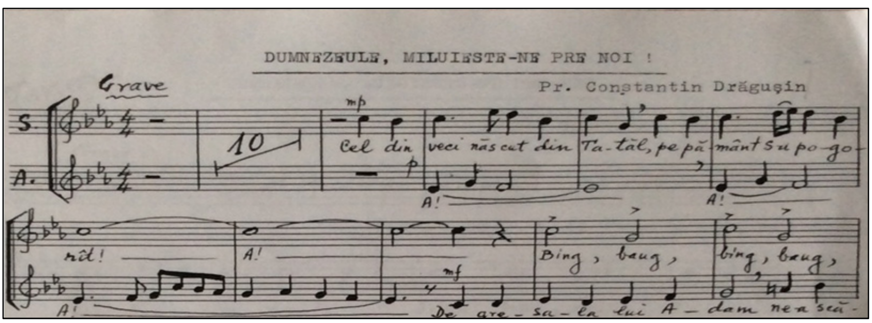
În chinonicul *Lăudați pre Domnul*!, glasul I (aici construit pe treapta Mi) lucrare prin excelență polifonică, folosește tehnica contrapunctului palestrinian. În debutul lucrării, incipitul tematic

este expus de partida bașilor, pornind de pe sunetul Mi, iar după două măsuri este imitat la intervalul de 5p ascendentă de partida tenorilor, apoi, tema este preluată de altiste, și la urmă de soprane. Ca angrenaj sonor modal apare foarte frecvent întrebuințat isonul (pedala)

Cântarea *Sfinte Dumnezeule* ne apare tot ca o lucrare polifonică, în care, pe fondul izoritmiei vocilor bașilor și altistelor, se derulează tema propriu zisă alcătuită de Anton Pann, imitația capetelor tematice producându-se între vocile tenorilor și sopranelor, iar la final, la a patra expunere a temei, între bași și soprane.

Mergând pe firul expunerii noastre, ne oprim și la concertul polifonic intitulat: *Dumnezeule, miluiește-ne pre noi!*, o adaptare mai târzie a imnului funebral *Odihnește, Doamne, pe robul Tău*, alcătuit, după cum menționam mai sus, cu prilejul trecerii la cele veșnice a Patriarhului Iustin Moisescu.

În cadrul acestui concert, autorul introduce două teme, alcătuite în glasul I bisericesc. Cea dintâi temă apare ca un laitmotiv în expunerea partidelor sopranelor, tenorilor și bașilor, alternativ.



În timpul apariției acesteia restul vocilor asigură acompaniamentul, prin imitare de clopote și prin intermediul vocalizelor. Ultima expunere este repartizată partidei bașilor care, în finalul concertului readuc în atenția auditorilor doar al doilea motiv a acestei teme. Lucrarea, concepută ca o invocare continuă a milei lui Dumnezeu, se încheie cu sonoritate de clopote. Prin caracterul său tematic sobru și prin tonul grav, trezește în suflet starea de smerenie și umilință prin care omul atrage asupra sa mila și ajutorul lui Dumnezeu, Cel ce ne-a mântuit prin Patimile și moartea Sa pe Cruce.

În loc de concluzii

Influențat de scrisul maestrului său de suflet, profesorul, dirijorul și compozitorul Nicolae Lungu, care l-a inițiat în arta compoziției bisericești, dar format și la școala unor mari compozitori români pe care i-a avut ca profesori la Conservatorul de Muzică din București, Constantin Drăgușin a creat o operă muzicală deosebit de valoroasă, menită să îmbogățească repertoriul coral bisericesc. La cunoștințele acumulate în anii de studii muzicale și de experiență ca dirijor al Coralei Patriarhiei Române, s-au adăugat talentul cu care a fost înzestrat de Dumnezeu și inspirația proprie. Corala pe care a dirijat-o cu devotament a fost pentru dânsul cadrul cel mai propice în care și pentru care și-a plămădit creațiile sale. De asemenea, așa cum se exprima dânsul, Comisia corală a Uniunii Compozitorilor și Muzicologilor din România a reprezentat pentru sine un „for" și un „laborator" al creației românești contemporane. Discuțiile purtate cu colegii compozitori l-au făcut să mediteze îndelung asupra destinului muzicii corale liturgice. Dacă ar fi să evaluăm opera sa muzicală bisericească, am putea spune, că preotul Constantin Drăgușin rămâne prin moștenirea sa muzicală, un compozitor al unei nobile cantabilități, adesea, adaptată canoanelor modalismului bizantin și un maestru al legăturii dintre discursul sonor și textul liturgic. Muzica sa degajă o sonoritate austeră și hieratică invitând la meditație și rugăciune adâncă. În același timp, rămâne un model de muzician și un exemplu de omenie, care în ciuda încercărilor vremurilor nu a renunțat la vocația și misiunea sa, ci a continuat, prin efort și responsabilitate lucrarea muzicală a predecesorilor săi, a marilor compozitori români creatori ai cântului coral românesc.

Cântările martirice – recunoşterea faptelor şi rugăciune

Pr. Prof. dr. Nicolae Topîrcean
Prof. dr. Natalia-Asinefta Topîrcean

Argument

Sfântul Apostol Iacov sfătuia pe credincioşii din timpul său să ia „pildă de suferinţă şi de îndelungă răbdare pe proorocii care au grăit în numele Domnului. Iată, noi fericim pe cei ce au răbdat..."[1] Biserica dreptmăritoare, prin glasul şi atitudinea creştinilor, a cinstit întotdeauna faptele şi, mai ales, credinţa sfinţilor mucenici care au mărturisit credinţa în Dumnezeu. Mărturisirea, prin cuvânt sau prin faptă, înaintea păgânilor sau a prigonitorilor, avea *caracter jertfelnic*, deoarece viaţa lor era condiţionată de lepădarea de Biserică şi implicit de Hristos.

Mântuitorul Hristos prin jertfa de pe Golgota a răscumpărat întreaga creaţie, dând morţii un nou sens şi o nouă dimensiune mântuitoare. Biserica primară s-a sfinţit prin sângele martirilor, care primeau botezul sângelui înainte de botezul în apele baptismale, această stare de jertfă fiind subliniată și în cântările liturgice. Jertfa martirilor a rămas în conștiința bisericii și este trăită plenar în duh liturgic în cadrul sfintelor sărbători. Tot anul calendaristic este presărat cu sărbători închinate sfinților mucenici, începând cu cei din biserica primară, până în contemporaneitate.

[1] Sfânta Scriptură, Epistola Sf. Iacov, cap. V, 10-11, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, p. 1375.

Contextul actual al vieții noastre deschide noi perspective de cinstire și preamărire a faptelor credinței lor, în afara cadrului liturgic, bisericesc – prin organizarea de conferinţe şi simpozioane ştiinţifice – și de aceea Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române a considerat de cuviință ca anul 2*017 să fie numit: „Anul omagial al sfintelor icoane, al iconarilor şi al pictorilor bisericeşti şi Anul comemorativ Justinian Patriarhul şi al apărătorilor Ortodoxiei în timpul comunismului*".

Vieţile mărturisitorilor şi mucenicilor au schimbat şi au marcat profund viaţa întregii biserici. Sfintele altare s-au zidit pe mormintele lor, adică Biserica este zidită pe jertfa lor. Pe lângă mucenicii canonizaţi şi trecuţi în calendare, mai trebuie să amintim aici pe sfinţii temniţelor care îşi aşteaptă canonizarea, pe luptătorii din munţi, pe deportaţii din Siberia, dar şi pe părinţii, soţii şi copiii care au suferit împreună cu ei, purtând crucea singurătăţii şi a aşteptării.

Înaintea sfinților mucenici și mărturisitori, dar și a celor care nu au fost canonizați încă, credincioșii nu pot petrece decât în stare de rugăciune; „Preafericiţi mărturisitori ai dreptei credinţe, început cinstirii voastre de obşte făcând, ne plecăm genunchii cu imilinţă şi negrăită dragoste şi rugăciune înălţăm vouă, celor ce aţi pus, mai presus de toate cele vremelnice, credinţa cea dreptmăritoare."[2]

Sintagma „cântarea martirică" are două sensuri în cadrul imnografic. Pe de o parte, este cântarea dedicată martirilor sau mucenicilor pomeniţi pe tot parcursul anului liturgic. Pe de altă parte, este cântarea specifică perioadei liturgice a Postului Mare, perioadă considerată ea însăşi o perioadă de mucenicie, în care creştinii rabdă cu tărie chinurile şi încercările venite din partea ispititorului. Foamea fizică din perioada postului „corespunde aşteptării spirituale a împlinirii, a începutului întregii existenţe umane în atingerea bucuriei".[3] Foamea fizică şi lipsurile trupeşti ale mucenicilor şi mărturisitorilor o regăsim atât la vieţile sfinţilor din biserica primară cât şi la vieţile mărturisitorilor credinţei din închisorile comuniste.

---

[2] Rugăciune către sfinţii ierarhi Iorest şi Sava ai Ardealului şi sfinţii mărturisitori Visarion, Sofronie şi Oprea, în: „Mineiul pe octombrie", Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 2004, p. 314.

[3] Alexander Schmemann, *Postul Mare paşi spre înviere,* Bucureşti, Editura Sofia, p. 89.

Cântarea martirică înălţată în rugăciunea Bisericii permanentizează legătura dintre Sfinţii Mucenici şi Mărturisitori canonizaţi şi „sfinţii" care au suferit în închisorile comuniste. Realitatea vieţii în Hristos trăită în stare de jertfă şi mărturisire rămâne o constantă a Bisericii până la sfârşitul veacurilor.

Istoria neamului românesc este mucenicească şi mărturisitoare

Calendarul Bisericii Ortodoxe Române este împodobit cu praznice ale sfinţilor martiri şi mărturisitori ai neamului românesc.[4] Fie că vorbim de sfântul Antim Ivireanul – „singurul vlădică de mai multe ori artist"[5], considerat a fi „cel mai învăţat şi mai talentat mitropolit care a stat vreodată pe scaunul mitropoliei Ţării Româneşti, bărbat de cinste, evlavios şi împodobit cu virtuţile ce se potrivesc cu vrednicia arhierească", fie că vorbim de sfântul Mucenic Nicolae Oprea, plugar din Săliştea Sibiului, frumuseţea vieţii lor cucernice, puterea mărturisitoare a faptelor credinţei, dragostea faţă de Dumnezeu şi Biserica Sa ne îndeamnă pe toţi drepmăritorii creştini „cu cântări să-i cinstim".

---

[4] În Ianuarie:(13) Sfinții Mucenici Ermil și Stratonic;

Martie: (26) Sfinţii Mucenici Montanus preotul şi soţia sa Maxima;

Aprilie: (6) Sfântul Sfinţit Mucenic Irineu, Episcop de Sirmium; (12) Sfântul Mucenic Sava de la Buzău; (24) Sfântul Ierarh Iosif Mărturisitorul din Maramureş; Sfinţii Mucenici Pasicrat şi Valentin; (26) Sfinţii Mucenici din Dobrogea: Chiril, Chindeu şi Tasie; (28) Sfinţii Mucenici Maxim, Dada şi Cvintilian din Ozovia;

Mai: (12) Sfântul Mucenic Ioan Valahul; (27) Sfântul Mucenic Iuliu Veteranul;

Iunie: (2) Sfântul Mare Mucenic Ioan cel Nou de la Suceava; (4) Sfinţii Mucenici Zotic, Atal, Camasis şi Filip de la Niculiţel; (15) Sfântul Mucenic Isihie;

Iulie: (8) Sfinţii Mucenici Epictet şi Astion; (18) Sfântul Mucenic Emilian de la Durostorum;

August: (16) Sfinţii Martiri Brâncoveni: Constantin Vodă cu cei patru fii ai săi; Constantin, Ştefan, Radu, Matei, şi sfetnicul Ianache; (21) Sfântul Mucenic Donat Diaconul, Romul preotul, Silvan diaconul şi Venust; (23) Sfântul Mucenic Lup;

Septembrie: (22) Sfântul Sfinţit Mucenic Teodosie de la Mănăstirea Brazi; (27) Sfântul Ierarh Martir Antim Ivireanul, Mitropolitul Ţării Româneşti;

Octombrie: (21) Sfinţii Cuvioşi Mărturisitori: Visarion, Sofronie şi Sfântul Mucenic Oprea; Sfinţii Preoţi Mărturisitori: Ioan din Galeş şi Moise Măcinic din Sibiel;

Noiembrie: (9) Sfinţii Mucenici Claudiu, Castor, Sempronian şi Nicostrat; (12) Sfinţii Martiri şi Mărturisitori Năsăudeni: Atanasie Todoran din Bichigiu, Vasile din Mocod, Grigorie din Zagra şi Vasile din Telciu;

Decembrie: 5 Sfânta Muceniţă Filofteia de la Curtea de Argeş.

[5] N. Dobrescu, Viaţa şi faptele lui Antim Ivireanul, mitropolitul Ungrovlahiei, Bucureşti, 1910, p. 6.

Cântările de la Sfintele Slujbe surprind foarte bine viaţa şi faptele sfinţilor martiri, constituindu-se într-un îndemn spre a fi urmate şi de credincioşii aflaţi încă în Biserica luptătoare. Această imitare a vieţii lor poate fi posibilă doar cu sprijinul sfinţilor mucenici: „Pentru rugăciunile lor, mântuieşte sufletele noastre, Hristoase Dumnezeule." „Sfinţilor mucenici, care bine v-aţi nevoit şi v-aţi încununat, rugaţi-vă Domnului să se mântuiască sufletele noastre."[6]

În Biserică, din marea mulţime de credincioşi, s-au desprins aleşii lui Dumnezeu care s-au învrednicit de anumite daruri pe care şi le-au agonisit cu multă trudă. Mântuitorul Iisus Hristos când a trimis pe ucenicii Săi la propovăduire i-a avertizat: „Iată, Eu vă trimit ca pe nişte miei în mijlocul lupilor." (Matei 10,16), şi „să nu ne temem de cei ce ucid trupul, pentru că sufletul nu-l pot ucide" (cf. Matei 10, 28), însă, „oricine va mărturisi pentru Mine înaintea oamenilor, mărturisi-voi şi Eu pentru el înaintea Tatălui Meu, Care este în ceruri." (Matei 10,32), „şi voi mărturisiţi, pentru că de la început sunteţi cu Mine" (Ioan 15,27).

Pomenirea sfinților mărturisitori, cuvioșii Visarion și Sofronie și a mucenicului Nicolae Oprea, precum şi a sfinților preoți mărturisitori Ioan din Galeș și Moise Măcinic din Sibiel, se face anual mai ales în Transilvania şi, în mod cu totul special, la Alba Iulia. „Biserica lui Hristos cea din laturile Ardealului, cu cinste face pomenirea ta, şi cheamă pe toţi credincioşii ei, fericite părinte Visarion..."[7] Creştinii de azi „se luminează cu razele biruinţei îndelung pătimitorilor noştri părinţi", care prin jertfa lor au dobândit darul de a fi „podoaba apărătorilor dreptei credinţe". Sinteza vieţii şi activităţii lor o găsim în troparul sfinţilor, glasul I: „Luptătorilor pentru Ortodoxie, ca nişte îngereşti trâmbiţe aţi înviorat în suflete îndrăznirea mărturisirii dreptei credinţe, şi ca nişte înțelepţi propovăduitori, pe popor l-ati hrănit cu dreaptă şi luminată învățătură. Mari au fost ostenelile lucrării voastre; mare şi osârdia propovăduirii; mare a fost şi rodul luptei voastre drepte, pururea pomeniţilor ostaşi ai lui Hristos."

---

[6] Tropar, glas VII, se cântă la Taina Cununiei şi la Taina Hirotoniei, în: *Molitfelnic,* Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 2002, p. 100.

[7] Stihira de la Vecernia zilei de 21 octombrie, în „Mineiul pe octombrie" Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 2004, p. 295.

Cântările de la slujba vecerniei surprind pe treimea mărturisitorilor ca slujitori buni ai lui Dumnezeu şi neamului. Cuviosul părintele nostru Visarion este numit „solitor neînfricat al dreptei credinţe". Părintele Sofronie, cel cu viaţă cuvioasă, atunci când potrivnicii Legii celei drepte schitul i-au pustiit şi l-au prigonit, „îndată încingând sabia vitejiei cea întru Hristos s-a împotrivit cu tărie uneltirilor dezbinătoare de fraţi". Smeritul binecredincios Oprea Miclăuş, numit „crainic al plângerilor celor asupriţi", a lăsat „prietenilor lui grija oilor celor necuvântătoare" şi a plecat spre Viena pentru a cere împărătesei drepturile fraţilor din Transilvania. Acest drum către împărăţie s-a dovedid a fi drumul spre Împărăţia cea veşnică, „unde nu este durere, nici întristare (scârbă), nici suspin, ci viaţă fără de sfârşit."[8]

> „Bucuraţi-vă, preacuvioşilor mărturisitori şi mucenici, căci dorinţa voastră, astăzi s-a împlinit. Nici urgia tunurilor tiranului împărat, nici greutatea asupririlor, nu au izbutit să surpe zidurile dreptei credinţe. Încetat-a dezbinarea dintre fraţi şi una s-a făcut iarăşi strămoşeasca Biserică. Cu care rugaţi-vă lui Hristos Dumnezeu să se mântuiască sufletele noastre."

Cântarea martirică

Imnele martirice s-au adăugat cultului creştin pe măsură ce istoria omenirii s-a îmbogățit de sfinți. Păstrând dimensiunea transcendentală a comuniunii dintre lumea materială și cea imaterială, între clipă și veșnicie, imnul martiric devine, mai mult decât un cântec de laudă, o modalitate de a aduce sfințenia, plenar, în creație, *hic et hunc*. Sfântul – martir, eroul lui Hrisos, se salvează clipei trecătoare și ne oferă nouă, celor ce îl invocăm, un drum de urmat; nu o metodă terapeutică, nu un algoritm dogmatic, ci un exemplu viu, autentic și unic de sfințenie, de *îndumnezeire* a omului, de re-găsire a sinelui, a Chipului lui Dumnezeu în noi.

Probabil din clipa în care omul a avut conștiința umanității purtând pecetea dumnezeirii a încercat să re-stabilească legătura, odată firească, nemijlocită și necondiționată cu Creatorul său. Putem înțelege că întrucât *La început a fost Cuvântul*, sensul, înțelesul, semnificația,

---

[8] Condac, glas 8, la slujba înmormântării mirenilor, în: *Panihida,* Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1992, p. 29.

apoi s-a *făcut* lumea, materia ca expresie a Logosului, imnul martirologic re-scrie drumul înapoi de la *facere* la semnificație. O expresie des întâlnită în cântările martirice o reprezintă simbolizarea martirilor prin *lumină înțelegătoare*. Aparent, un pleonasm în conotație, întrucât, în tradiția limbajului teologic, permanent echilibrând catafaticul și apofaticul, exprimabilul și inexprimabilul, *lumina* se asociază *cunoștinței, conștiinței* deci *înțelegerii.* Există însă *înțelegeri* și *înțelegeri.* Și animalul, bietul, înțelege că dacă se apropie de foc, se arde. Numai omul înțelege că te poți apropia de foc și să faci din acesta un *bun*: adică are o înțelegere a creației în modul în care îi dă un *sens*. Martirii s-au apropiat de focul dumnezeiesc cu *înțelegerea* pe care noi, cei ce, privind de departe, văzând strălucirea în măsura în care îngăduie Dumnezeu să ni se releveze pentru a nu ne răni ochiul duhovnicesc, slăbit de neexersarea luminii... nu o *prea* înțelegem.

Ce au frumos, profund uman și salutar aceste imne martirologice în lungul drum de-a lungul secolelor este modul în care au recuperat dorul unei întregi umanități de cunoaștere și experiere a dumnezeirii. Putem considera imnul în dimensiunea sa culturală, de la formele sale primordiale în Antichitatea greacă, atunci când s-a cristalizat ca expresie estetică a ideii de preaslăvire a unei divinități, prin filiera literaturii romane, cu permanente întoarceri la originile sale grecești. Dar imnul cunoaște în dezvoltarea cultului ortodox o evoluție specifică. Dacă în literatura laică renascentistă, medievală, clasicistă și modernă, dimensiunea formală rămâne definitorie, în imnologia creștină, și mai ales în imnologia martirică, semnificația fundamentală a imnului antic am putea spune că *se autentifică*. Păstrând ca reper *Imnele luminii* ale Sfântului Simion Noul Teolog, imnele martirice *materializează* lumina inefabilă a dumnezeirii în *strălucirea* duhurilor martirilor, oameni ca noi, înzestrați, ca și noi, cu voiță, rațiune și sentiment, dar care au lucrat aceste daruri până la jertfa de sine.

Semnificația termenului *imn* primește, astfel, de-a lungul secolelor, accepțiuni diverse extrem de nunațate. Etimologic, prin *imn* se înțelege un anumit tip de cântec solemn, de obicei religios, compus anume pentru a admira, prețui, lăuda, adora sau ruga, adresat, de cele mai multe ori, unei zeități, unei figuri importante istorice, mitologice sau religioase, adeseori chiar unei țări, atunci când cântecul este

un simbol național. Cuvântul „imn" derivă, în toate limbile moderne, din greaca veche, din cuvântul ὕμνος, *hymnos*, care înseamnă „cântec de laudă", care la rândul său este derivat din rădăcina proto-indo-europeană **sh₂em-*, „a cânta", fiind conectat cu cuvântul din hitită *išḫamai*, „el cântă", și cuvântul *sāman*, însemnând „cântec" în limba sanscrită.[9]

Formal, în contextul evoluției tragediei antice și, mai apoi, independent de aceasta, imnul devine o specie a genului liric cu trăsături estetice distincte și primește, mai ales, o tot mai pregnantă nuanță de *cântec de chemare la luptă pentru un ideal.* Câteva aspecte definitorii, precum succesiunea unor secvențe a căror înlănțuire urmărește tandemul: laudă, preaslăvire a unui ideal (divinitate, personalitate, unitate națională) – chemare la luptă (pentru un ideal) se regăsesc în literatura europeană din antichitate până în modernitate, în dezvoltări lirice de obicei ample: invocarea idealului, imprecația anti-idealului, relevarea admirației față de ideal, evocarea faptelor excepţionale, adresarea directă către o întreagă comunitate chemată.

Imnul martiric sintetizează dimensiunea formală într-o strofă. Ceea ce în literatura contemporană se înțelege prin *strofă* desemnează un element prozodic specific poeziei. În arta antică, strofa desemna însă element sincretic între arta cuvântul și arta muzicii, ambele având în comun succesiunea de accente care naște ritmul. În melopeea greacă se întâlneau picioare metrice alcătuite din două silabe: *troheu, iamb, spondeu, piric* şi din trei silabe: *dactil, anapest, amfibrah, bahic, cretic*. Două sau trei picioare ritmice alcătuiesc *dipodii, tripodii*, unitatea superioară acestora fiind *colonul* sau membrul de frază. Colonurile generează unităţi de ordin superior, *perioada,* mai multe perioade formează *strofa*[10]. Sintagmatic, mucenicii (martirii) sunt desemnaţi ca şi *oşteni ai lui Hristos: măriţii purtători de lupte întru Tine, Doamne*[11] (Martirica, glasul 1, luni, la Utrenie), *Ca nişte ostaşi buni cu un cuget crezând... aţi venit cu dragoste la Hristos*[12] (la Cântarea a 7-a, Martirica, marți, la Utrenie). *Bucurați-vă, mucenicilor, în Domnul, că v-ați*

[9] Calvert Watkins, *The American Heritage Dictionary of Indo-European Roots* (second edition), Boston, Houghton Mifflin, 2000

[10] https://cpciasi.wordpress.com/lectii-de-istoria-muzicii/lectia-2/grecia-antica/

[11] Triod, p.606

[12] Triod, p. 606

luptat lupta cea bună (la laude, Stihiri mucenice, sâmbătă, la Utrenie); *o purtătorilor de lupte, mucenici; că voi luptându-vă după lege, ați luat cunună cerească* (la Laude, Stihirile martirice, glasul al 2-lea, sâmbătă, la Utrenie). V.V. Bîcikov în *Estetica antichității târzii* surprinde pertinent această dimensiune fundamentală a martirajului, o viziune nouă, surprinzătoare și de neînțeles pentru contemporanii păgâni ai primilor creștini: *Creștinismul, care și-a îndreptat toată atenția către lumea interioară a omului, a adus în prim-plan un nou tip de erou. Erou, în concepția creștinilor, este acel om care știe să-și domine integral patimile, care știe să renunțe la bunurile materiale în numele celor spirituale, omul drept și virtuos, înzestrat cu o mare răbdare, capabil, dacă este cazul, să suporte cu curaj torturile și chinurile, și dacă este necesar, să-și dea viața fără ezitare pentru idealurile sale.* [13] Noutatea acestui tip de erou nu se rezumă însă la o sumă de virtuți. Cununa acestora este smerenia în dragostea pentru Hristos. În Triod, cântările martirice sunt aşezate, alături de sedelne, în capitolul *Stihiri de umilință.* Pentru o minimă clarificare a sensurilor, *sedealna* este o *strofă imnografică din rânduiala Utreniei în timpul căreia credincioșii se pot așeza*[14]. Înțelegem deci că sedelnele sunt, ca și cântările martirice, cânturi imnografice. Ceea ce le reunește este așezarea lor în rândul *Stihirilor de umilință* și, dacă stihul este un vers dintr-o poezie-cântec, iar cântările martirice, respectiv sedelenele, sunt cânturi imnografice, putem înțelege că aceste cântări martirice sunt cânturi de *umilință*, mai exact, în limbajul actual, expresii ale smereniei. Astfel, aspectul care individualizează cântările martirice în raport cu imnul în variatele sale nuanțe în istoria umanității este *expresia smereniei*. În nicio altă contextualizare a imnului din istoria literaturii europene, această dimensiune nu apare atât de reliefat în raport cu estetica fundamentală a imnului. **Arhimandritul Serafim Alexiev** sublinia: *Omul smerit se teme de laude, în care se ascund atâtea primejdii pentru suflet! El căuta adâncimile umilinței și acolo se simte bine. Un astfel de om nu vorbește mult, nu dorește să-și arate întelepciunea, ci tace și răspunde cu blândețe.*[15] Nu doar curajul, dragostea, credința, nădejdea sunt atribute ale eroului creștin, ci mai ales trăirea acestora în smerenie și blândețe, în iubirea față de cei care îi torturau. Astfel,

---

[13] V.V. Bîcikov, *Estetica antichității târzii*, Ed. Meridiane, București, 1984, p. 189

[14] ****Dicționar de muzică bisericească românească*, Ed. Basilica, București, 2013, p. 704

[15] Arhimandritul Serafim Alexiev, *Smerenia*, https://www.crestinortodox.ro/sarbatori/duminica-vamesului-a-fariseului/smerenia-68683.html

eroul lui Hristos se ridică la înălțimea idealului iubirii jertfitoare și a iubirii vrăjmașilor care nici măcar nu mai sunt considerați vrăjmași, ci frați care nu au ajuns încă la înălțimea înțelegerii dumnezeiești: *Doamne, iartă-le lor că nu știu ce fac!* a strigat primul mucenic, diaconul Ștefan.

După aproape 2000 de ani, temnițele comuniste au ascuns noi mucenici ai lui Hristos. Asemănarea între condiția primilor martiri și a mucenicilor din epoca modernă este izbitoare. Tot V.V. Bîcikov sintetizează dimensiunea salutară a închisorilor așa cum este surprinsă de Tertulian, în *Epistola către Martiri*, referindu-se la martirii primelor veacuri: *El (Tertulian – n.n.) îi îmbărbătează pe creștinii întemnițati și condamnați la chinuri, asigurându-i că, pentru suflet, lumea este o temniță cu mult mai vastă decât cea în care se află deținuți. Temnița i se înfățișează ca un refugiu de lume. Acolo, creștinii se află în afara primejdiei diferitelor tentații, dar și a persecuțiilor. Sufletul este liber în temniță, căci avântul său nu este împiedicat de nimic. Temnița este un loc propice pentru rugăciuni, ea servește unui fel de călire a sufletului și a trupului.*[16]

Citind imnele martitice, ne regăsim confruntați cu un paradox: imnul este un cântec de preaslăvire, de laudă adresat cuiva care merită, în înțelegerea noastră, toată…admirația: îi admirăm, îi preaslăvim, îi lăudăm pe martiri pentru faptele credinței lor. Paradoxal, martirii sunt întruchipări ale smereniei. În fapt, cea mai înaltă treaptă a *laudei sfinților* martiri o reprezintă exclamația: *Bucurați-vă drepților!* Dar cu mult mai interesant și, mai ales, mai convingător este sensul înrădăcinat al cuvintelor în textele cântărilor martirice. În secolul XXI ne bucurăm de cuvinte, jonglăm cu ele și ne folosim de ele. Aceste cuvinte, îndelung șlefuite, gândite și re-gândite de-a lungul secolelor reprezintă, pentru noi, oglinzi ale gândirii și ale simțirii la care au apelat cei care au încercat să redea clar, elocvent și just fapte ale credinței ale unor oameni pentru care dragostea lui Dumnezeu și pentru oameni au fost sensul ființării.

Regăsim în cântarea a 7-a, Martirica, vineri, la Utrenie, din Triod: *Mucenicii tăi, Doamne, au biruit pe vrăjmașul și au rușinat rătăcirea idolească, întrarmându-se cu puterea Crucii. Pentru aceasta și împreună cu îngerii lăudându-te, strigă cântare de biruiță, slăvindu-te pe tine, Hristoase...*

[16] V.V. Bîcikov, *Estetica antichității târzii*, Ed. Meridiane, București, 1984, p. 190

Apare evident sensul profund al termenului *imn*, cântec de laudă, de la etimologicul *laudo*, „a striga", a spune cu voce tare, prin extinderea sensului: a exprima clar o admirație, o convingere. Dealtfel, în imnele martirice contextualizarea termenilor din câmpul semantic al bucuriei și al exprimării sunt frecvente: *Bucurați-vă drepților! Să se veselească cetele cerești, că mucenicii luptându-se pe pământ, au surpat înșelăciunea…*

În valoroasa lucrare „Asumpții asupra sursei originale a unor cuvinte în limba română", Claudiu-Octavian Ulici preciza semele cuvântului *a lăuda*, pe urmele latinescului *laudare* și cu legături semantice cu verbul grecesc ...: *a exprima în cuvinte prețuirea față de cineva sau de ceva*[17]. Acesta este sensul de bază, însă cel de-al treilea sens aduce un plus de semnificație: *Prețuirea a ceva sau chiar a ta personal, în mod convențional* [care] *este dat de achiziţia unui bun (chiar în luptă), ceea ce însemnă că mai apoi poţi face uz de acel lucru. Lauda poate fi urmarea, o bucurie faţă de ce ai dobândit.* Nu întâmplător, deci, în aceste cânturi martirice, imne, cântece de laudă apar frecvent imaginile bucuriei. Lăudându-i pe martiri, îi fericim. Mai mult decât a-i felicita, îi fericim pentru că au *lucrat faptele credinței*. Nu îi măgulim, îi fericim: *Bucurați-vă!* nu pentru bunuri materiale, efemere, ci pentru *bunul* etern, mântuirea, viața în Hristos. Lăudându-i, spunem *cu voce tare,* strigăm, exclamăm, afirmăm că lucrarea lor în lumea aceasta este pentru bucuria comuniunii în Hristos. Astfel, toate imnele martirice sunt, în esență, expresii ale vorbirii noastre directe cu Dumnezeu întrupat în Fiul: *Sfinții Tăi, Doamne, luptându-se pe pământ, pe vrăjmașul au călcat….*

Miracolul credinţei în temniţele comuniste

Din temniţă şi-au aruncat privirea doi:
Unul văzut-a stele, iar celălalt – noroi.[18]

Rugăciunea a fost şi va rămâne cea mai puternică şcoală din toate timpurile. Alături de poezie, rugăciunea a constituit principalul factor de rezistenţă al deţinuţilor din închisorile comuniste. Aproape toţi românii s-au manifestat împotriva regimului ateu şi criminal, iar cei

[17] Claudiu-Octavian Ulici, *Asumpții asupra sursei originale a unor cuvinte în limba română,* vol. II, Editura Self Publishing, Cluj-Napoca, 2017, p. 650.

[18] Konstantin V. Zorin, *Dacă puterile sunt pe sfârşite. Războiul şi pacea omului cu el însuşi,* Bucureşti, Editura *Σοφία*, p. 27.

mai buni s-au opus mergând până la sacrificiul suprem. Libertatea presupune rezistenţă la ceea ce dăunează omului ca fiinţă duală (trup şi suflet). Părintele Ştefan Marcu îi mărturisea fiului său „că a dus-o mai bine în puşcărie decât în libertatea de aici, pentru că era liber să se roage. Nu putuseră gardienii să intre în sufletul lor şi în libertatea lor interioară. N-au putut să fie înfrânţi niciodată. « Cum am rezistat? Am fost călugări, mucenici, martiri: ne-am rugat neîncetat. Cum am ieşit? Învingători. Nu ne-au îndoit, nu ne-au frânt; noi am ieşit de acolo martiri, mărturisitori. Asta spunem noi şi va rămâne în istorie.»[19]

Cu siguranţă că există foarte mulţi martiri ale căror nume au rămas în anonimat. Problema celor care şi-au dat dat viaţa pentru Hristos şi pentru credinţa creştină în închisorile comuniste rămâne deschisă spre o analiză amplă şi obiectivă din partea Bisericii şi a societăţii civile. În închisori unii şi-au întărit credinţa, alţii s-au convertit la credinţa creştină, alţii s-au căit cu adevărat, alţii L-au descoperit pe Dumnezeu etc. Cei mai mulţi s-au înălţat spiritual, întrucât deţinuţii aveau conştiinţa apartenenţei reale la comunitatea Bisericii.

Părintele Ioan Iovan: „Nu pot și nu vreau să uit închisoarea. Acolo am trăit cele mai înălțătoare momente spirituale din viața mea. Acolo m-am născut a doua oară și Dumnezeu mi-a dat să trăiesc nenumărate minuni, să-i cunosc puterea."[20]

Pornind de la cele două versuri alese ca motto, observăm că cei întemniţaţi pot percepe lucrurile exterioare şi interioare în mod diferit. Asumarea muceniciei şi răbdării în suferinţe poate deschide noi perspective interioare, care te fac să mărturiseşti „eu am fost mai fericit în puşcărie"[21], sau „pe vremea aceea dacă erai întemniţat, treceai dintr-o închisoare mai largă în una mai strâmtă"[22], sau cum a mărturisit părintele Ioan Iovan anchetatorilor: „celula din închisoare

[19] Gheorghe Fecioru, *„Bădica" –Monahul Ipatie a plecat la Domnul,* în: Rev. „Familia Ortodoxă", septembrie 9(104) 2017, p. 36.

[20] https://www.fericiticeiprigoniti.net/ioan-iovan/2416-era-un-preot-cu-care-discutia-era-o-baie-spirituala-si-o-imbogatire

[21] Gheorghe Fecioru, *„Bădica" – Monahul Ipatie a plecat la Domnul,* în: Rev. „Familia Ortodoxă", septembrie 9(104) 2017, p. 36.

[22] Nicolae Steinhardt, în: *Părintele Ioan Iovan de la Mănăstirea Recea de Mureş,* Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2002, p. 5.

este pentru mine la fel cu chilia din mănăstire."[23] Este bulversant pentru noi cei de azi. Ei au fost conştienţi că nu putem înţelege fără o experienţă directă. „Nu trebuie să ştiţi voi ce am pătimit noi acolo... Trebuie să ştiţi cum am intrat: am intrat conştienţi, ne-am asumat jertfa. Noi am intrat în suferinţă, dar suferinţa devine jertfă în momentul în care o accepţi. Ne-am jertfit. Cum am rezistat? Simplu, am făcut din puşcării mănăstiri, cum spun şi Părintele Iustin, Părintele Arsenie Papacioc şi Părintele Bartolomeu. Am făcut din închisori biserici de rugăciune."[24] Coleg de temniţă cu părintele Ioan Iovan, Nicolae Dima mărturiseşte „deși fusese maltratat infinit la securitate, ne amintea totuși, totdeauna, că nu avem voie să urâm și să dușmănim. Dumnezeu vede totul și va judeca. Noi să ne închinăm și să spunem „Dumnezeu să-i ierte".[25]

Părintele Ioan Iovan văzând cum se aspreşte prigoana împotriva Bisericii, cum diverşi informatori supravegheau zilnic mănăstirea Vladimireşti, după o săptămână de post şi rugăciune, întocmeşte un memoriu pe care l-a înaintat tuturor membrilor Sfântului Sinod şi Ministerului Cultelor.[26] Suferinţa îndurată pentru „obrăznicia" de a

---

[23] Arhim Ioan Iovan, în: *Părintele Ioan Iovan de la Mănăstirea Recea de Mureş*, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2002, p. 6.

[24] Gheorghe Fecioru, *„Bădica" –Monahul Ipatie a plecat la Domnul*, în: Rev. „Familia Ortodoxă", septembrie 9(104) 2017, p. 36.

[25] Nicolae Dima https://www.fericiticeiprigoniti.net/ioan-iovan/2416-era-un-preot-cu-care-discutia-era-o-baie-spirituala-si-o-imbogatire

[26] „... Un împuternicit al Statului, Coban, ne-a jignit credinţa în Sfintele Moaşte, afirmând că ne închinăm la oase goale care pot răspândi microbi. Alţi împuterniciţi au îndrăznit să ne ceară socoteală privind metodele săvârşirii Sfintelor Taine, dar care au fos îndemnaţi să-şi vadă de misiunea lor.

În acest rechizitoriu intră chiar Statul, Ministerul Cultelor, fiindcă tolerează ca reprezentanţii săi să întreprindă o prigoană, uneori făţişă, contra credinţei. Dacă se spune că lupta partidului, adică a ateismului, trebuie dusă ideologic contra credinţei şi a lui Dumnezeu, atunci de ce ne pedepsesc elevii, studenţii, militarii, învăţătorii şi alţi slujbaşi, membri sau nemembri de partid, pentru că merg la biserică? Este foarte confuz termenul de «mistic», în baza căruia mulţi au de suferit, sau sunt puşi sub urmărire.

Uneori reprezentanţii statului au ieşiri necontrolate, cum s-a întâmplat la mănăstirea noastră, în prima zi de Crăciun, când împuternicitul i-a înjurat de Dumnezeu şi de Sfânta Cruce pe creştinii închinători, pălmuindu-i pentru că vin la mănăstire, în loc să se odihnească în casele lor. Cei care vor să aducă lumina lui Hristos în popor, prin cărţi de rugăciuni, prin cruciuliţe, prin icoane, prin tămâie etc. de ce oare sunt urmăriţi şi opriţi? De ce li se confiscă toate obiectele, de ce sunt judecaţi şi condamnaţi la ani grei de închisoare? Întrebăm şi noi, în ce constă libertatea

scrie acest memoriu nu a slăbit credinţa în Dumnezeu, nici nădejdea în răsplata dumnezeiască, ci a înmulţit dragostea şi iertarea. Iată mărturisirea părintelui despre experienţa sa din închisoarea de la Jilava: „M-au prins şi m-au aşezat pe rând, cu fiecare picior, pe nicovală, pentru a-mi fixa niturile, iar când au lovit nu le-a păsat că metalul muşcase din carnea picioarelor mele. Urmele mi se văd şi azi. M-am ridicat şi mi s-au pus cătuşe la mâini, le numeau «cătuşe americane». Aveau particularitatea de a se strânge automat în momentul când mişcai mâna, provocându-ţi dureri îngrozitoare. De la fierărie, echipat cu lanţuri la picioare şi cu cătuşe la mâini, am pornit înapoi spre celulă, însoţit cu înjurătura de rigoare: «Mişcă, banditule!». Cam la jumătatea drumului dintre fierărie şi celulă, cu picioarele sângerânde, preocupat să nu-mi pierd echilibrul din cauza scurtimii lanţului şi a durerilor, nu am auzit că vine cineva din spate. În clipa următoare m-am pomenit dintr-o dată cu o lovitură de cizmă în zona lombară, o izbitură aplicată cu sete, însoţită şi de o înjurătură urâtă de mamă. M-am dezechilibrat, dar nu am căzut. Atunci am simţit minunea, prin faptul că m-am redresat şi cum eram într-o stare de balans, am exclamat:

- Domnul Dumnezeu şi Mântuitorul nostru Iisus Hristos să te ierte pe tine, fiule duhovnicesc, după nume, şi să-ţi şteargă toate

---

religioasă, care sunt limitele ei? Căci, din cât se vede, treptat-treptat se rezumă numai la suflet. Nici în biserică nu se mai poate refugia creştinul, să nu fie suspectat şi încondeiat?! Dacă este o colaborare între Biserică şi Stat, atunci de ce statul are drepturi nelimitate şi se amestecă grosolan în toate ale Bisericii, neîngăduindu-i libertate spre împlinirea misiunii sale de sfinţire a sufletelor? Statul se amestecă în predici şi în slujbe, pretinzând să fie scurtate sau chiar anulate în anumite zile. Statul şi partidul au împuterniciţi, locţiitori politici, activişti şi profesori de doctrină marxist-leninistă prin ministere, în armată, în şcoli, în facultăţi şi în alte instituţii, dar Bisericii nu i se îngăduie să aibă reprezentanţii ei.

Partidul are reprezentanţi în Biserică pe domnii împuterniciţi. Bisericii de ce nu i se acordă dreptul de a merge prin şcoli şi în cazărmi, unde, sub masca atacării misticismului, se neagă credinţa în Dumnezeu? Oare asta este libertatea cultului şi metoda ideologică în RPR? Categoric, nu! Aceasta este metoda cea mai perfidă de prigoană religioasă. Este deghizată în articolul 84 şi oarecum planificată în intensitate, dar tot prigoană se cheamă. Unii au spus că suntem reacţionari. Da, suntem reacţionari până la moarte, împotriva diavolului şi a ucenicilor săi. Alţii ne-au spus că am fi un centru mistic în coasta Rusiei. De fapt, mănăstirea constituie un centru duhovnicesc aşezat de Dumnezeu în coasta lui Antihrist." (*Părintele Ioan Iovan de la Mănăstirea Recea de Mureş,* Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2002, p. 34-36.)

păcatele, inclusiv acesta de acum, iar eu nevrednicul preot şi duhovnic, cu puterea ce-mi este dată, te iert şi te dezleg de toate păcatele tale, în numele Tatălui, al Fiului şi al Sfântului Duh."[27]

Una dintre preocupările majore ale Securității în legătură cu regimul de detenție a fost impregnarea cu ură a raporturilor dintre paznici și deținuți. Nici o legătură cu tentă umană nu trebuia să existe între temniceri și deținuți. Conform regulamentului, înainte de a fi dus in celulă, părintele Iovan, a fost dus la baie pentru o curățenie și dezinfecție generală. „După ce s-a întors de la baie, părintele Iovan mi-a spus: Știi ce am făcut? Baie, îmi închipui, i-am spus. Nu eu am făcut adevărata baie, ci sergentul care m-a însoțit. Ajuns în baia mare și goală, sergentul a căzut în genunchi și mi-a spus: Părinte, iartă-mi păcatele! În numele lui Hristos i-am dat dezlegarea și am văzut la întoarcere un om cu adevărat fericit."[28]

Comandantul Penitenciarului din Aiud, în caracterizarea pe care i-o face, spune că: *„în timpul deţinerii în penitenciare a avut o comportare rea, fiind pedepsit de mai multe ori disciplinar, totalizând un număr de 41 de zile izolare cu regim sever; pentru neîncadrare în program, deţinere de obiecte nepermise, a cântat cântece religioase în cameră, influenţând şi pe ceilalţi deţinuţi din cameră să cânte".*[29]

În serile liniştite petrecute alături de părintele arhimandrit Ioan Iovan la Mănăstirea Recea, am simţit inima bună şi iubitoare de Dumnezeu şi de semeni, fermitatea mărturisirii lui Hristos cu orice preţ, mulţumirea pentru tot ceea ce Dumnezeu i-a îngăduit în viaţă şi credem că aşa cum a cântat în cămările temniţelor lui Hristos şi Maicii Domnului, aşa cântă şi în cămările Mirelui Ceresc împreună cu toţi sfinţii mărturisitori, rugându-se şi pentru noi.

---

[27] *Părintele Ioan Iovan de la Mănăstirea Recea de Mureş*, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2002, p. 49-50.

[28] Pr. Matei Boilă, *Gratii luminând*, Editura Galaxia Gutemberg, Târgu-Lăpuș, 2004, pp. 49-50, apud: https://www.fericiticeiprigoniti.net/ioan-iovan/2415-nu-eu-am-facut-adevarata-baie-ci-sergentul-care-m-a-insotit

[29] A.C.N.S.A.S., Dosar P. 160/vol. 12, pag. 121, apud: IPS Andrei Andreicuț, *Cuvinte împărtășite*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2007, pag. 5-21.

Lista autorilor

- Andreicuț, IPS prof. univ. dr. Andrei – *Arhiepiscop al Vadului Feleacului și Clujului și mitropolit al Clujului, Maramureșului și Sălajului*
- Băbuș, Pr. prof. univ. dr. Emanoil – *Facultatea de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul", Universitatea București*
- Bîrzu, Pr. lect. univ. dr. Vasile – *Facultatea de Teologie Ortodoxă ,,Andrei Șaguna", Universitatea ,,Lucian Blaga" din Sibiu*
- Bratu, Ioan – *Institutul Național de Cercetare-Dezvoltare pentru Tehnologii Izotopice și Moleculare, Cluj-Napoca*
- Buta, Conf. univ. dr. Mircea – *Facultatea de Teologie Ortodoxă „Ilarion V. Felea", Universitatea „Aurel Vlaicu", Arad*
- But-Căpușan, Dr. Dacian – *Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Babeș-Bolyai", Cluj-Napoca*
- Chirilă, Pr. prof. univ. dr. Ioan – *Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Babeș-Bolyai", Cluj-Napoca*
- Cosmuța, Pr. lect. univ. dr. Cosmin – *Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Babeș-Bolyai", Cluj-Napoca*
- Dudu, Maria Valentina – *SC DanArt Import Export SRL, București*
- Dumitrescu, Pr. asist. univ. dr. Alexandru Marius – *Facultatea de Teologie „Justinian Patriarhul", Universitatea București*
- Florea, PS Dr. Petroniu – *Episcopul Sălajului*
- Floroaia, Dr. Mihai – *Colegiul Tehnologic „Spiru Haret" Piatra-Neamț*
- Gherasim, Ruxandra – *SC DanArt Import Export SRL, București*
- Gârdan, Pr. conf. univ. dr. habil. Gabriel – *Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Babeș-Bolyai", Cluj-Napoca*

- Himcinschi, Pr. prof. univ. dr. habil. Mihai – *Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „1 Decembrie 1918" din Alba Iulia*
- Ielciu, Pr. conf. univ. dr. Ioan-Mircea – *Facultatea de Teologie Ortodoxă ,,Andrei Șaguna", Universitatea ,,Lucian Blaga" din Sibiu*
- Ilie, Daniela Cristina – *SC DanArt Import Export SRL, București*
- Ionașcu, Pr. lect. univ. dr. Stelian – *Facultatea de Teologie „Justinian Patriarhul", Universitatea București*
- Leb, Pr. prof. univ. dr. Ioan-Vasile – *Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Babeș-Bolyai", Cluj-Napoca*
- Manolache, Pr. lect. univ. dr. Stelian – *Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Ovidius", Constanța*
- Matei, Pr. lect. univ. dr. Zaharia – *Facultatea de Teologie „Justinian Patriarhul", Universitatea București*
- Măruțoiu, Prof. univ. dr. Constantin – *Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Babeș-Bolyai", Cluj-Napoca*
- Mocanu, Arhid. asist. univ. dr. Daniel – *Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Babeș-Bolyai", Cluj-Napoca*
- Moldoveanu, Pr. prof. univ. dr. Nicu – *Facultatea de Teologie „Justinian Patriarhul", Universitatea București*
- Moraru, Pr. prof. univ. dr. Alexandru – *Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Babeș-Bolyai", Cluj-Napoca*
- Moș, Pr. lect. univ. dr. Dinu Grigore – *Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Babeș-Bolyai", Cluj-Napoca*
- Moșoiu, Pr. conf. univ. dr. habil. Nicolae – *Facultatea de Teologie Ortodoxă ,,Andrei Șaguna", Universitatea ,,Lucian Blaga" din Sibiu*
- Munteanu, Prof. univ. dr. Marcel – *Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Babeș-Bolyai", Cluj-Napoca*
- Nemeş, Olivia Florena – *Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Babeș-Bolyai", Cluj-Napoca*
- Oros, Pr. lect. univ. dr. Mircea – *Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Babeș-Bolyai", Cluj-Napoca*
- Pașca-Tușa, Lect. univ. dr. Stelian – *Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Babeș-Bolyai", Cluj-Napoca*

- Pavel, Rodica – *SC DanArt Import Export SRL, București*
- Perșa, Pr. lect. univ. dr. Răzvan – *Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Babeș-Bolyai", Cluj-Napoca*
- Postolache, Luminița-Dana – *restaurator, SC DanArt Import Export SRL, București*
- Rușeț, Arhim. Lect. univ. dr. Casian – *Facultatea de Teologie din Caransebeş, Universitatea „Eftimie Murgu", Reșița*
- Siladi, Asist. univ. dr. Paul – *Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Babeș-Bolyai", Cluj-Napoca*
- Sonea, Pr. conf. univ. dr. Cristian – *Prodecan, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Babeș-Bolyai", Cluj-Napoca*
- Stanciu, Pr. prof. univ. dr. Vasile – *Decan, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Babeș-Bolyai", Cluj-Napoca*
- Șanta, Pr. lect. univ. dr. Gheorghe – *Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Babeș-Bolyai", Cluj-Napoca*
- Tia, Arhim. prof. univ. dr. Teofil – *Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Babeș-Bolyai", Cluj-Napoca*
- Tofană, Pr. prof. univ. dr. Stelian – *Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Babeș-Bolyai", Cluj-Napoca*
- Topîrcean, Prof. dr. Natalia-Asinefta – *Seminarul Teologic Ortodox „Sfântul Simion Ştefan" din Alba Iulia*
- Topîrcean, Pr. prof. dr. Nicolae – *Seminarul Teologic Ortodox „Sfântul Simion Ştefan" din Alba Iulia*
- Trif, Lect. univ. dr. Claudia Cosmina – *Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Babeș-Bolyai", Cluj-Napoca*
- Turcan, Lect. univ. dr. dr. Nicolae – *Facultatea de Teologie Ortodoxă,* Universitatea „Babeș-Bolyai", Cluj-Napoca
- Vesa, Arhim. lect. univ. dr. Benedict – *Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Babeș-Bolyai", Cluj-Napoca*
- Zeljković, Stefan – *Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea din Belgrad*

Cuprins

Secțiunea Mărturie creștină

Secțiunea Totalitarism

Secțiunea Studii de muzicologie

ISBN: 978-606-37-0331-7